TEXTO**:** *LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA*.

Tras su inhabilitación, Heidegger reapareció en diciembre de 1949 en un ciclo de conferencias titulado *Einblick in das was ist*, que tuvo lugar en el Club de Bremen, y que se componía de cuatro conferencias, entre ellas la titulada *La imposición* (*Das Gestell*). Esta conferencia, revisada y ampliada, se convirtió en *La pregunta por la técnica* (*Die Frage nach der Technik*), conferencia dictada por Heidegger en la Academia Bávara de Bellas Artes el 18 de noviembre de 1953, dentro del ciclo *Die Künste im technische Zeitalter*. Se publicó junto con otras conferencias y artículos bajo el título *Vorträge und Aufsätze* en 1954, página 13 ss. Esta versión es de José Ramón García Sánchez – Montañez.

EPÍGRAFES: I.- De la concepción habitual a la concepción metafísica de la técnica. I.1 - En camino hacia la esencia de la técnica. I.2 - El punto de partida: la técnica como instrumento. I.3 - Lo instrumental remite a lo causal. I.4 - Los cuatro modos de causalidad. I.5 - Causalidad y producción. I.6 - Causalidad y verdad I.7 - Conclusión: la técnica como verdad.

II.- Análisis de la técnica moderna. II.1- La técnica moderna como provocación impositiva II.2 - La técnica moderna considera lo real como "existencias". II.3 - La esencia de la técnica moderna es "das Ge-stell". II.4 - El origen de "das Ge-stell" remite a la concepción matemática de la Naturaleza que inaugura la física moderna. II.5 - "Das Ge-stell" como destino de ser.

III.- El "peligro" de la técnica moderna: la consumación del "olvido del ser".

IV.- La poesía como salvación.

I

[De la concepción habitual a la concepción metafísica de la técnica.]

I.1 – [En camino hacia la esencia de la técnica.]

En lo que sigue *preguntamos* por la técnica. Preguntar es estar construyendo un camino. Por ello es aconsejable fijar la atención en el camino y no estar pendiente de frases y rótulos aislados. El camino es un camino del **pensar**. De un modo más o menos perceptible, todos los caminos del pensar llevan, de una forma desacostumbrada, a través del **lenguaje**. Preguntamos por la ***técnica*** y con ello quisiéramos preparar una relación **libre** con ella. La relación es libre si abre nuestro **Dasein** a la esencia de la técnica. Si correspondemos a aquélla, entonces somos capaces de experienciar lo técnico en su limitación.

La técnica no es lo mismo que la **esencia** de la técnica. Cuando buscamos la esencia del árbol, tenemos que darnos cuenta de que aquello que prevalece en todo árbol como árbol no es a su vez un árbol que se pueda encontrar entre los árboles.

De este modo, la esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico. Por esto nunca experienciaremos nuestra relación para con la esencia de la técnica mientras nos limitemos a **representar** únicamente lo técnico y a impulsarlo, mientras nos resignemos con lo técnico o lo esquivemos. En todas partes estamos encadenados a la técnica sin que nos podamos librar de ella, tanto si la afirmamos apasionadamente como si la negamos. Sin embargo, cuando del peor modo estamos abandonados a la esencia de la técnica es cuando la consideramos como algo neutral, porque esta representación, a la que hoy se rinde pleitesía de un modo especial, nos hace completamente ciegos para la esencia de la técnica.

I.2 – [El punto de partida: la técnica como instrumento.]

Según la antigua doctrina, la esencia de algo es aquello *que* algo es. Preguntamos por la técnica cuando preguntamos por lo que ella es. Todo el mundo conoce los dos enunciados que contestan a nuestra pregunta. El uno dice: la técnica es un medio para unos fines. El otro dice: la técnica es un hacer del hombre. Las dos definiciones de la técnica se copertenecen. Porque poner fines, crear y usar medios para ellos es un hacer del hombre. A lo que es la técnica pertenece el fabricar y usar útiles, aparatos y máquinas; pertenece esto mismo que se ha elaborado y se ha usado; pertenecen las necesidades y los fines a los que sirven. El todo de estos dispositivos es la técnica, ella misma es una instalación, dicho en latín: un *instrumentum*.

La representación corriente de la técnica, según la cual ella es un medio y un hacer del hombre, puede llamarse, por tanto, la definición instrumental y antropológica de la técnica.

¿Quién negaría que esto es correcto? Está claro que se rige por aquello que se tiene ante los ojos cuando se habla de la técnica. La definición instrumental de la técnica es incluso correcta de un modo tan inquietante, que además es aplicable a la técnica moderna, de la que normalmente se afirma, con una cierta razón, que, frente a la técnica artesanal de antes, es algo completamente distinto y por tanto nuevo. También la central energética, con sus turbinas y sus generadores, es un medio fabricado por hombres para un fin puesto por hombres. También el avión a reacción y la máquina de alta frecuencia son medios para fines. Por supuesto que una estación de radar es menos sencilla que una veleta. Por supuesto que la fabricación de una máquina de alta frecuencia necesita del juego combinado de distintos procesos de trabajo de la producción técnico-industrial. Por supuesto que una serrería, en un valle perdido de la Selva Negra, es un medio primitivo en comparación con una central hidroeléctrica del Rin.

Sigue siendo correcto que también la técnica moderna es un medio para fines. De ahí que la representación instrumental de la técnica determine todos los esfuerzos por colocar al hombre en el respecto correcto para con la técnica. Todo está en manejar de un modo adecuado la técnica como medio. Lo que queremos, como se suele decir, es "tener la técnica en nuestras manos". Queremos

dominarla. El querer dominarla se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar al dominio del hombre.

I.3 – [Lo instrumental remite a lo causal.]

Ahora bien, supuesto que la técnica no es un mero medio, ¿qué pasa con la voluntad de dominarla? Pero dijimos que la definición instrumental de la técnica es correcta. Ciertamente. Lo correcto constata cada vez algo que es lo adecuado en lo que está delante. Sin embargo, para ser correcta, la constatación no necesita en absoluto desvelar en su esencia lo que está delante. Sólo allí donde se da este desvelar acaece de un modo propio lo verdadero. De ahí que lo meramente correcto no sea todavía lo verdadero. Sólo esto nos lleva a una relación libre con aquello que, desde su esencia, nos concierne. En consecuencia, la correcta definición instrumental de la técnica, que es correcta, no nos muestra todavía la esencia de ésta. Para llegar a esta esencia, o por lo menos a su cercanía, tenemos que buscar lo verdadero a través de lo correcto. Tenemos que preguntar: ¿qué es lo instrumental mismo? ¿A qué pertenece una cosa así en tanto que un medio y un fin? Un medio es aquello por lo que algo es efectuado, y de este modo alcanzado. A lo que tiene como consecuencia un efecto lo llamamos causa. Sin embargo, causa no es solamente aquello por medio de lo cual es efectuado algo distinto. También el fin según el cual se determina el modo de los medios vale como causa. Donde se persiguen fines, se emplean medios; donde domina lo instrumental, allí prevalece la condición de causa, la causalidad.

I.4 – [Los cuatro modos de causalidad.]

Desde hace siglos la Filosofía enseña que hay cuatro causas:

1.ª La causa *materialis*, el material, la materia de la que está hecha, por ejemplo, una copa de plata; 2.ª La causa formal, la forma, la figura en la que entra el material; 3.ª La causa final, el fin, por ejemplo, el servicio sacrificial por medio del que la copa que se necesita está destinada, según su forma y su materia; 4.ª La causa *efficiens*, que produce el efecto, la copa terminada, real, el platero. Lo que es la técnica, representada como medio, se desvela si retrotraemos lo instrumental a la cuádruple causalidad.

Pero ¿cómo, si la causalidad, por su parte, en lo que ella es, se vela en lo oscuro? Es cierto que desde hace siglos hacemos como si la doctrina de las cuatro causas hubiera caído del cielo como una verdad de claridad meridiana. Pero sería hora ya de preguntarse: ¿por qué hay justamente cuatro causas? ¿Qué significa propiamente con respecto a las cuatro citadas la palabra "causa"? ¿Desde dónde el carácter de causa de las cuatro causas se determina de un modo tan unitario, que ellas se pertenecen las unas a las otras?

Hasta que no entremos en estas preguntas, la causalidad –y con ella lo instrumental, y con lo instrumental la definición corriente de la técnica– seguirá estando en la oscuridad y seguirá careciendo de fundamento.

Desde hace tiempo acostumbramos representar la causa como lo que efectúa. Efectuar significa aquí la consecución de resultados, de efectos. La causa efficiens, una de las cuatro causas, determina de un modo decisivo toda causalidad. Esto es hasta tal punto así, que a la causa finalis, a la finalidad, ya no se la cuenta para nada entre la causalidad. Causa, casus, pertenece al verbo cadere, caer, y significa aquello que efectúa que algo, en el resultado, acaezca de este modo o de este otro. La doctrina de las cuatro causas se remonta a Aristóteles. Con todo, en la región del pensar griego, y para él, todo lo que las épocas posteriores buscan en los griegos bajo la representación y el rótulo de "causalidad" no tiene absolutamente nada que ver con el actuar (obrar) y el efectuar. A lo que nosotros llamamos causa, los romanos causa, lo llamaron los griegos αιτιον, lo que está endeudado en algo. Las cuatro causas son los cuatro modos –modos que se pertenecen unos a otros– del tener la culpa. Un ejemplo puede dilucidar esto.

La plata es aquello de lo que está hecha la copa de plata. En cuanto tal materia (υλη) es cómplice en la copa. Esta es deudora de la plata, es decir, tiene que agradecerle a la plata aquello de lo que está hecha. Pero el utensilio sacrificial no se limita a estar en deuda sólo con la plata. En cuanto copa, esto que está en deuda con la plata aparece en el aspecto de copa y no en el de prendedor o

de anillo. De este modo, el utensilio sacrificial está al mismo tiempo en deuda con el aspecto (ειδος) de copa. La plata en la que ha adquirido su aspecto la copa, el aspecto en el cual aparece la plata son, cada uno a su modo, cómplices en el utensilio sacrificial.

Culpable de ello es sobre todo una tercera cosa. Es aquello que de antemano recluye a la copa en la región de la consagración y de la dádiva. Por medio de esto la copa se ve delimitada como utensilio sacrificial. Lo que delimita da fin a la cosa. Con este dar fin no se acaba la cosa, sino que es desde él, como empieza la cosa a ser aquello que será después de la producción. Lo que da fin a algo, lo que lo completa en el sentido referido se dice en griego τελος, algo que, con excesiva frecuencia, se traduce, y de este modo se malinterpreta, como "meta" y "finalidad". El τελος es deudor de aquello de lo que la materia y el aspecto del utensilio sacrificial son codeudores.

Finalmente hay una cuarta cosa que es cómplice del estar delante y estar a punto del utensilio sacrificial terminado: el platero; pero no lo es en modo alguno por el hecho de que, al obrar, lleve a efecto la copa sacrificial terminada como el efecto de un hacer, no lo es como causa efficiens.

La doctrina de Aristóteles ni conoce la causa mencionada con este rótulo ni tampoco usa un nombre griego que pudiera corresponder a ella.

El platero reflexiona sobre, y coliga, los tres modos mencionados del tener la culpa. Reflexionar se dice en griego λεγειν, λογος. Descansa en el αποφαινεσθαι, en el hacer aparecer. El platero es corresponsable como aquello desde lo que el traer delante y el descansar en sí de la copa sacrificial toman su primera emergencia y la mantienen. Los tres modos mencionados anteriormente del tener la culpa le deben a la reflexión del platero el aparecer, le deben también el entrar en juego en el traer ahí delante la copa sacrificial y el modo como entran en juego.

I.5 – [Causalidad y producción.]

En el utensilio sacrificial que está delante y que está a punto prevalecen, pues, cuatro modos del tener la culpa. Son distintos entre sí y, no obstante, se pertenecen mutuamente. ¿Qué es lo que los une de antemano? ¿En qué tiene lugar el juego conjunto de los cuatro modos del tener la culpa? ¿De dónde procede la unidad de las cuatro causas? ¿Qué significa, pensado al modo griego, este tener la culpa?

Los hombres de hoy nos inclinamos con excesiva facilidad a entender el tener la culpa, o bien en sentido moral, como un estar en falta, o bien como un modo del efectuar. En ambos casos nos cerramos el camino hacia el sentido inicial de eso que más tarde se denominó causalidad. Mientras no se abra este camino tampoco avistaremos lo que es propiamente lo instrumental que descansa en lo causal.

Para protegernos de las interpretaciones equivocadas del tener la culpa de las que hemos hablado, aclararemos sus cuatro modos a partir de aquello de lo que son culpables. Según el ejemplo, son culpables del estar delante y estar a punto de la copa de plata como utensilio sacrificial. El estar delante y estar a punto (υποκεισθαι) caracterizan la presencia de lo presente. Los cuatro modos del tener la culpa traen algo al aparecer. Lo dejan venir a darse en la presencia. Lo sueltan en esta dirección y de este modo le dan ocasión a que venga, a saber, a su acabado advenimiento. El tener la culpa tiene el rasgo fundamental de dejar venir al advenimiento. En el sentido de este dejar venir, el tener la culpa es el ocasionar. Desde la mirada sobre aquello que los griegos experienciaron en el tener la culpa, en la αιτια, damos ahora a la palabra "ocasionar" un sentido más amplio, de modo que esta palabra dé nombre a la esencia de la causalidad pensada como la pensaron los griegos. En el significado corriente y más restringido de la palabra "ocasión", en cambio, ésta significa sólo algo así como estimular y desatar, y mienta una especie de causa secundaria dentro del todo de la causalidad.

Ahora bien, ¿dónde tiene lugar el juego conjunto de los cuatro modos del ocasionar? Dejan llegar a lo todavía no presente a la presencia. En consecuencia prevalece sobre ellos de modo unitario un traer que trae lo presente al descubrir. Lo que es este traer lo dice Platón en una proposición del *Simposion* (205 b):"Η γαρ τοι εκ του μη οντος εις το ον ιοντι οτη ουν αιτια πασα εστι ποιησις ".

"Toda acción de ocasionar aquello que, desde lo no presente, pasa y avanza hacia la presencia es *ποιησις*, traer-ahí-delante."

Todo está en que pensemos el traer-ahí-delante en toda su amplitud y al mismo tiempo en el sentido de los griegos. Un traer-ahí-delante, ποιησις, no es sólo el fabricar artesanal, no es sólo el traer-a-parecer, el traer-a-imagen artístico-poético. También la φυσις, el emerger-desde-sí, es un traer-ahí-delante, es ποιησις. La φυσις es incluso ποιησις en el más alto sentido, porque lo φυσει tiene en sí mismo (εν εαυτῳ) la eclosión del traer-ahí-delante, por ejemplo, la eclosión de las flores en la floración. En cambio, lo traído-ahí-delante de un modo artesanal y artístico, por ejemplo la copa de plata, no tiene la eclosión del traer-ahí-delante en él mismo sino en otro (εν αλλῳ), en el artesano y el artista.

I.6 – [Causalidad y verdad.]

Los modos del ocasionar, las cuatro causas, juegan pues dentro de los límites del traer-ahí-delante. Es a través de éste como viene siempre a su aparecer tanto lo crecido de la Naturaleza como lo fabricado de la artesanía y de las artes.

Pero ¿cómo acontece el traer-ahí-delante, ya sea en la Naturaleza, ya sea en el oficio o en el arte? ¿Qué es el traer-ahí-delante en el que juega el cuádruple modo del ocasionar? El ocasionar concierne a la presencia de aquello que viene siempre a aparecer en el traer-ahí-delante. El traer-ahí-delante trae del ocultamiento al desocultamiento poniéndolo delante. El traer-ahí-delante acaece de un modo propio sólo en tanto que lo ocultado viene a lo desocultado. Este venir descansa y vibra en lo que llamamos desocultar. Los griegos tienen para esto la palabra **αληθεια**. Los romanos la tradujeron por "veritas". Nosotros decimos "verdad", y habitualmente la entendemos como corrección del representar.

I.7 – [Conclusión: la técnica como verdad.]

¿Adónde hemos ido a parar en nuestro extravío? Preguntamos por la **técnica** y hemos llegado ahora a la αληθεια, al **desocultamiento**. ¿Qué tiene que ver la esencia de la técnica con el desocultar? Contestación: es lo mismo. Pues en el desocultar tiene su fundamento todo traer-ahí-delante. Éste coliga en sí los cuatro modos del ocasionar –la causalidad– y se hace valer plenamente sobre ellos. A la región de la causalidad pertenecen fin y medio, pertenece lo instrumental. Lo instrumental es considerado el rasgo fundamental de la técnica. Si nos preguntamos paso a paso lo que es propiamente la técnica, representada como medio, llegaremos al desocultar. En él descansa la posibilidad de toda elaboración productora.

La técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo del desocultar. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la esencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la **verdad**.

Esta perspectiva nos extraña. Y tiene que ser así, tiene que ser así durante tanto tiempo y de un modo tan acuciante, que al fin tomemos por una vez en serio la sencilla pregunta sobre qué es lo que dice el nombre "técnica". La palabra procede de la lengua griega. Tecnikon quiere decir algo que es de tal modo que pertenece a la τεχνη. En vistas al significado de esta palabra tenemos que prestar atención a dos cosas. En primer lugar τεχνη no sólo es el nombre para el hacer y el saber hacer del obrero manual sino también para el arte, en el sentido elevado, y para las bellas artes. La τεχνη pertenece al **traer-ahí-delante**, a la **ποιησις**; es algo poiético.

Lo otro que, en vistas a la palabra τεχνη, hay que considerar tiene todavía más peso. La palabra τεχνη, desde muy pronto hasta la época de Platón, va asociada con la palabra επιστημη. Ambas palabras son nombres para el conocer en el sentido más amplio. Lo que ellas mientan es un entender en algo, ser entendido en algo. En el conocer se hace patente algo. En cuanto que hace patente, el conocer es un desocultar. Aristóteles distingue con especial atención (*Eth. Nic.* VI, c. 3 y 4) la επιστημη de la τεχνη, y lo hace desde el punto de vista de lo que en ellas sale de lo oculto y del modo como lo desocultan. La τεχνη es un modo del αληθευειν. Desoculta algo que no se trae-ahí-delante a sí mismo y todavía no se está ahí delante, y por ello puede aparecer y acaecer de este

modo o de este otro. El que construye una casa o un barco o forja una copa sacrificial desoculta lo-que-hay-que-traer-ahí-delante, y lo hace según las perspectivas de los cuatro modos del ocasionar. Este hacer salir de lo oculto coliga de antemano el aspecto y la materia de barco y de casa y los reúne en la cosa terminada y vista de un modo acabado, determinando desde ahí el modo de la fabricación. Lo decisivo de la τεχνη, pues, no está en absoluto en el hacer y el manejar, ni está en la utilización de medios, sino en el desocultar del que hemos hablado. Por éste, pero no como fabricación, la τεχνη es un traer-ahí-delante.

De este modo, pues, la indicación de lo que la palabra τεχνη dice y la indicación del modo como los griegos determinan aquello que ella nombra nos lleva al mismo contexto que se nos abrió cuando íbamos tras la cuestión de qué es en verdad lo instrumental en cuanto tal.

La técnica es un modo del desocultar. La técnica esencia en la región en la que acontece el desocultar y el desocultamiento, donde acontece la αληθεια, la verdad.

II

[Análisis de la técnica moderna.]

II.1- [La técnica moderna como provocación impositiva.]

En contra de esta determinación de la región esencial de la técnica se puede objetar que, si bien es válida para el pensar griego y es adecuada, en el mejor de los casos, para la técnica del obrero manual, sin embargo no lo es para la moderna técnica de las máquinas que producen energía. Y es precisamente esta técnica, sólo ella, lo inquietante, lo que nos mueve a preguntarnos por "la" técnica. Se dice que la técnica moderna es incomparablemente distinta de toda técnica anterior, porque descansa en las ciencias exactas modernas. Luego se ha visto más claro que también lo contrario es válido: la física moderna, como física experimental, está encomendada a los aparatos técnicos y al progreso de la construcción de aparatos. La constatación de esta relación recíproca entre técnica y física es correcta. Pero no pasa de ser una mera constatación histórica de hechos, sin que diga nada sobre aquello en lo que se fundamenta esta relación recíproca. La pregunta decisiva sigue siendo, no obstante: ¿de qué **esencia** es la **técnica** moderna que puede caer en la utilización de las ciencias exactas?

¿Qué es la técnica moderna? También ella es un **desocultar**. Sólo dejando descansar nuestra mirada en este rasgo fundamental se nos mostrará lo nuevo de la técnica moderna.

Con todo, el desocultar que domina por completo la técnica moderna no se despliega ahora en un **traer-ahí-delante** en el sentido de la **ποιησις**. El desocultar que prevalece en la técnica moderna es un **provocar** que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada. Pero ¿no es esto válido también para el antiguo molino de viento? No. Sus aspas se mueven al viento, quedan confiadas de un modo inmediato al soplar de éste. Pero el molino de viento no alumbra energías del aire en movimiento para almacenarlas.

A una región de tierra, en cambio, se la provoca para que saque carbón y mineral. La tierra se desoculta ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral. De otro modo aparece el campo que cultivaba antes el labrador, cuando cultivar significaba aún guardar y cuidar. El hacer del campesino no provoca al campo de labor. En la siembra del grano, entrega la sementera a las fuerzas de crecimiento y cobija su prosperar. Ahora hasta el cultivo del campo ha sido arrastrado por la corriente de un cultivar de otro género, un cultivar que ***emplaza*** a la Naturaleza. La emplaza en el sentido de la provocación. La agricultura es ahora industria mecanizada de la alimentación. Al aire se lo emplaza a que dé nitrógeno, al suelo a que dé minerales, al mineral a que dé, por ejemplo, uranio, a éste a que dé energía atómica, que puede ser desatada para la destrucción o para la utilización pacífica.

El emplazar que provoca las energías de la Naturaleza es un promover en un doble sentido. Promueve alumbrando y ex-poniendo. Este promover, sin embargo, está emplazado de antemano a

promover otras cosas, es decir, a impulsar hacia la máxima utilización con el mínimo gasto. El carbón extraído de la cuenca no está emplazado para que esté presente sin importar dónde sea. Está en depósito, es decir, está puesto y a punto para la solicitación del calor solar que está almacenado en él. Este calor solar es provocado en vistas al calor solicitado para suministrar vapor, cuya presión empuja el mecanismo por medio del cual la fábrica se mantiene en actividad.

La central hidroeléctrica está emplazada en la corriente del Rin. Emplaza a ésta en vistas a su presión hidráulica, que emplaza a las turbinas en vistas a que giren, y este movimiento giratorio hace girar aquella máquina, cuyo mecanismo produce la corriente eléctrica, en relación con la cual la central regional y su red están solicitadas para promover esta corriente. En la región de estas series, imbricadas unas con otras, de solicitación de energía eléctrica, la corriente del Rin aparece también como algo solicitado. La central hidroeléctrica no está construida en la corriente del Rin como el viejo puente de madera que desde hace siglos junta una orilla con otra. Es más bien la corriente la que está construida en la central. Ella es ahora lo que ahora es como corriente, a saber, suministradora de presión hidráulica, y lo es desde la esencia de la central. Para calibrar, aunque sólo sea desde lejos, la medida de lo monstruoso que se hace valer aquí, fijémonos un momento en el contraste que se expresa en estos dos títulos: "El Rin" construido en la central energética, como obstruyéndola, y "El Rin", dicho desde la obra de *arte* del himno de Hölderlin del mismo nombre. Pero, se replicará: el Rin sigue siendo la corriente de agua del paisaje. Es posible, pero ¿cómo? No de otro modo que como objeto para ser visitado, susceptible de ser solicitado por una agencia de viajes que ha hecho emplazar allí una industria de vacaciones.

El desocultar que domina por completo a la **técnica** moderna tiene el carácter del emplazar, en el sentido de la **provocación**. Este acontece así: la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado. Sacar a la luz, transformar, almacenar, distribuir, conmutar son maneras del desocultar. Sin embargo, esto no discurre de un modo simple. Tampoco se pierde en lo indeterminado. El desocultar desoculta para sí mismo sus propias rutas, imbricadas de un modo múltiple, y las desoculta dirigiéndolas. Por su parte, esta misma dirección viene asegurada por doquier. La dirección y el aseguramiento son incluso los rasgos fundamentales del salir a la luz que provoca.

II.2 – [La técnica moderna considera lo real como "existencias".]

Ahora bien, ¿qué clase desocultamiento es propio de aquello que adviene por medio del emplazar que provoca? En todas partes se solicita que algo esté inmediatamente en el sitio y que esté para ser solicitado para otra solicitación. Lo así solicitado tiene su propio lugar de estancia, su propia plaza. Lo llamamos las existencias. La palabra dice aquí más y algo más esencial que sólo "reserva". La palabra "**existencias**" alcanza ahora rango de un título. Caracteriza nada menos que el modo como está presente todo lo que es concernido por el desocultar. Lo que está en el sentido de existencias ya no está ante nosotros como objeto.

Pero un avión de pasajeros que está en la pista de despegue no deja de ser un objeto. Sin duda. Podemos representar al avión así, pero entonces éste se oculta en aquello que es y en el modo como es. En cuanto que desocultado, está en la pista de despegue sólo en forma de existencia, en la medida en que está solicitado para asegurar la posibilidad del transporte. Para ello tiene que ser susceptible de ser solicitado, es decir, estar preparado para el despegue, en toda su estructura, en cada una de las partes que lo componen. (Aquí sería el lugar de dilucidar la definición que da Hegel de la máquina como un instrumento autónomo. Desde el punto de vista de la herramienta del oficio artesanal, su definición es correcta. Sólo que así la máquina no está pensada precisamente desde la esencia de la técnica a la que ella pertenece. Desde el punto de vista de las existencias, la máquina carece absolutamente de autonomía, porque su puesto lo tiene sólo y exclusivamente desde el solicitar de lo susceptible de ser solicitado.)

El hecho de que ahora, cuando intentamos mostrar la técnica moderna como el provocador desocultar, las palabras "emplazar", "solicitar", "existencias" nos asalten y se amontonen de un modo ávido y uniforme, y por ello molesto, tiene su fundamento en aquello que viene al lenguaje.

II.3 – [La esencia de la técnica moderna es "das Ge-stell".]

¿Quién lleva a cabo el emplazamiento que provoca y mediante la cual lo que llamamos lo real y efectivo es desocultado como existencias? El hombre, evidentemente. ¿En qué medida es éste capaz de tal desocultar? El hombre, sin duda, puede representar esto o aquello, de este modo o de este otro, puede conformarlo o impulsarlo. Ahora bien, el desocultamiento en el que se muestra o se retira siempre lo real y efectivo no es algo de lo que el hombre disponga. El hecho de que desde Platón lo real y efectivo se muestre a la luz de las ideas no es algo hecho por Platón. El pensador se ha limitado a corresponder a una exhortación dirigida a él.

Sólo en la medida en que el hombre, por su parte, está ya provocado a extraer energías naturales puede acontecer este desocultar que solicita. Si el hombre está provocado a esto, sí se ve solicitado a esto, ¿no pertenecerá entonces también él, y de un modo aún más originario que la Naturaleza, a la categoría de las existencias? El modo de hablar tan corriente de material humano, de activo de enfermos de una clínica, habla en favor de esto. Hoy en día, el guardabosques que en el bosque mide con exactitud la cantidad de madera cortada y que, a juzgar por lo que se ve, recorre los mismos caminos forestales que su abuelo, y del mismo modo como los recorría éste, tanto si lo sabe como si no, está solicitado por la industria del aprovechamiento de la madera. Está solicitado a la solicitabilidad de celulosa, provocada a su vez por la necesidad de papel, emplazado por los periódicos y revistas ilustradas y puesto a la disposición de estos medios. Estos emplazan, por su parte, a la opinión pública a engullir letra impresa a fin de que esa opinión sea susceptible de ser solicitada para conseguir una organización solicitada de la opinión. Pero precisamente porque el hombre está provocado de un modo más originario que las energías naturales, a saber, provocado al solicitar, nunca se convertirá en una mera existencia. El hombre, al impulsar la técnica, toma parte en el solicitar como un modo del desocultar. Con todo, el desocultamiento mismo, en cuyo interior se despliega el solicitar no es nunca un artefacto del hombre, como tampoco lo es la región que el hombre ya está atravesando cada vez que, como sujeto, se refiere a un objeto.

¿Dónde y cómo acontece el desocultar si éste no es un simple artefacto del hombre? No tenemos que buscar muy lejos. Lo único que hace falta es percatarse, sin prejuicios, de aquello que de siempre ha interpelado al hombre, y ello de un modo tan decidido, que, en cada caso, el hombre sólo puede ser hombre en cuanto que interpelado así. Dondequiera que el hombre abra sus ojos y sus oídos, allí donde franquee su corazón o se entregue libremente a meditar y aspirar, a formar y obrar, a pedir y agradecer, se encontrará en todas partes con que se le ha llevado ya a lo desocultado. Y el desocultamiento de eso desocultado ha acaecido ya de un modo propio al conjurar en cada caso ese desocultamiento al hombre a los modos del desocultar a él adecuados. Cuando el hombre, a su manera, dentro de los límites del desocultamiento, hace salir lo presente, no hace más que corresponder a la exhortación del desocultamiento, incluso allí donde él contradice a esta exhortación. Así pues, cuando el hombre, investigando, contemplando, va al acecho de la Naturaleza como una zona de su representar, está ya bajo la apelación de un modo del desocultar de lo oculto que lo provoca a abordar a la Naturaleza como un objeto de investigación, hasta que incluso el objeto desaparece en la no objetualidad de las existencias.

De ese modo, la técnica moderna, como un solicitador desocultar, no es ningún mero hacer del hombre. De ahí que incluso a aquel provocar que emplaza al hombre a solicitar lo real como existencias debemos tomarlo tal como se muestra. Aquel provocar coliga al hombre en el solicitar. Esto que coliga concentra al hombre a solicitar lo real y efectivo como existencias.

Lo que originariamente despliega a las montañas en líneas de montañas y las atraviesa en un conjunto de pliegues, es lo coligante que llamamos la cadena montañosa (Gebirg).

A aquello que originariamente coliga, de lo que se despliegan los modos según los cuales tenemos tal o cual estado de ánimo lo llamamos el talante (Gemüt).

A aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que se desoculta como existencias, lo llamamos ahora *im-posición* (das Ge-stell).

Nos atrevemos a usar esta palabra en un sentido hasta ahora totalmente inusual.

Según el significado habitual, la palabra "Gestell" mienta enseres, por ejemplo una estantería para libros. Gestell se le llama también a un esqueleto. Igual de espantoso es el uso de esta palabra que ahora se nos impone, por no decir nada de la arbitrariedad con la que de esta suerte se abusa de las palabras de la lengua adulta. ¿Se puede llevar aún más lejos esta ocurrencia peregrina? Seguro que no. Con todo, esta peregrina ocurrencia es una vieja usanza del pensar. Y además a ella se pliegan los pensadores precisamente allí, donde hay que pensar lo más alto. Nosotros, los que hemos nacido después, no estamos en situación de medir que significa que Platón se atreva a utilizar la palabra ειδος para aquello que esencia en todas las cosas y en cada una de ellas. Pues ειδος, en la lengua cotidiana significa el aspecto que ofrece una cosa visible a nuestros Ojos sensibles. Sin embargo, a esta palabra Platón le exige lo totalmente inhabitual, nombrar aquello que precisamente no se convierte nunca en algo que el sentido de la vista pueda percibir. Pero ni así hemos terminado, ni mucho menos, con lo habitual. Porque idea no nombra solamente el aspecto no sensible de lo visible sensible. Aspecto, idea significa y es también lo que constituye la esencia de lo audible, tocable, sentible, de todo aquello que, de un modo u otro, es accesible. Frente a lo que Platón le exige a la lengua y al pensar en este caso y en otros, el uso que nos hemos atrevido a hacer ahora de la palabra "Gestell" para designar la esencia de la técnica moderna, es casi inofensivo. Con todo, el uso lingüístico exigido ahora sigue siendo algo excesivo, sujeto a malentendidos.

Im-posición significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a desocultar lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Im-posición significa el modo de desocultar que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico. A lo técnico, en cambio, pertenece todo lo que conocemos como varillaje, transmisión y chasis, y que forma parte de lo que se llama montaje. Pero esto, junto con las partes integrantes mencionadas, cae en la zona del trabajo técnico, que nunca hace otra cosa que corresponder a la provocación de la im-posición, sin constituirla jamás o, siquiera, tenerla como resultado.

La palabra **"emplazar" (stellen)**, en el rótulo im-posición (Ge-stell), no mienta solamente el provocar, al mismo tiempo tiene que conservar la resonancia de otro "emplazar" del que deriva, a saber, de aquel producir y representar (Her und Dar-setellen) que, en el sentido de la ποιησις, hace que venga a darse lo presente en el desocultamiento. Este **pro-ducir** (Her-setellen) que trae ahí delante, por ejemplo, el colocar una estatua en la zona de un templo, y el solicitar que provoca, que hemos estado considerando ahora, son sin duda fundamentalmente distintos y sin embargo están emparentados en su esencia. Los dos son modos de desocultar, de la αληθεια. En la im-posición acaece de un modo propio el desocultamiento en conformidad con el cual el trabajo de la técnica moderna desoculta lo real y efectivo como existencias. De ahí que no sea ni un mero hacer del hombre ni tan sólo un simple medio dentro de los límites de este hacer. La definición únicamente instrumental, únicamente antropológica de la técnica se convierte en principio en algo caduco; no se deja completar con la simple adición de una explicación metafísica o religiosa.

II.4 – [El origen de "das Ge-stell" remite a la concepción matemática de la Naturaleza que inaugura la física moderna.]

De todos modos sigue siendo verdad que el hombre de la era técnica, de un modo especialmente llamativo, se encuentra bajo la provocación de desocultar. Esto concierne ante todo a la Naturaleza, entendida como el almacén principal de existencias de energía. En correspondencia con ello, la conducta solicitante del hombre se muestra ante todo en el florecimiento de las ciencias exactas de la época moderna. Su modo de representar persigue a la Naturaleza como una trama de fuerzas calculable. Por esto la física de la época moderna no es física experimental porque emplee aparatos para preguntar a la Naturaleza, sino al contrario: como la física –y ello porque es ya pura teoría– emplaza a la Naturaleza a presentarse como una trama de fuerzas calculable de antemano, por esto se solicita el experimento, a saber, para preguntar si se anuncia, y cómo se anuncia, la Naturaleza a la que se ha emplazado de este modo.

Pero la ciencia físico-matemática ha surgido casi doscientos años antes que la técnica moderna. ¿Cómo va a estar solicitada por la técnica moderna para que se ponga a su servicio? Los hechos hablan en favor de lo contrario. La técnica moderna no se puso en movimiento hasta que pudo

apoyarse en la ciencia natural exacta. Calculado desde el punto de vista histórico, esto es correcto; pensado desde el punto de vista de la historia acontecida, no corresponde a la verdad.

La teoría física de la Naturaleza, en la época moderna es la que prepara el camino no sólo de la técnica sino de la esencia de la técnica moderna. Porque el coligar que provoca y que conduce al desocultamiento que solicita prevalece ya en la física. Pero en ella no aparece aún de un modo propio. La física de la época moderna es el heraldo, desconocido aún en cuanto a su origen, de la im-posición. La esencia de la técnica moderna se oculta por mucho tiempo incluso allí donde se han inventado ya máquinas que producen energía, donde está puesta en camino la electrónica y donde está en marcha la tecnología atómica.

Todo lo que esencia, no sólo lo que esencia en la técnica moderna, se mantiene en todas partes oculto el mayor tiempo posible. Sin embargo, desde el punto de vista de su prevalecer, lo que esencia es de tal suerte que precede a todo: lo más temprano. Esto lo sabían ya los pensadores griegos cuando decían: aquello que es antes en vistas al emerger que prevalece, no se nos manifiesta a nosotros los humanos sino después. Para el hombre, lo inicialmente temprano es lo último que se le muestra. De ahí que, en la región del pensar, un esfuerzo por pensar del todo, de un modo aún más inicial, lo pensado inicialmente, no sea una voluntad insensata de renovar lo pasado sino la sobria disposición a asombrarse ante la venida de lo temprano.

Para el cómputo histórico del tiempo, el comienzo de la ciencia moderna está en el siglo XVII. En cambio, la técnica de las máquinas que producen energía no se desarrolla hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Ahora bien, lo que para la constatación histórica es lo que llega más tarde, la técnica moderna, en la historia acontecida, y desde el punto de vista de la esencia que prevalece en ella, es lo más temprano.

Si la física moderna, en una medida cada vez mayor, tiene que resignarse a que su región de representación sea algo no intuible, esta renuncia no está dictada por una comisión de investigadores. Está provocada por el prevalecer de la im-posición, que exige la solicitabilidad de la Naturaleza como existencias. De ahí que la física, por mucho que se haya retirado del representar que hasta ahora ha sido decisivo, el que, está dirigido sólo a los objetos, nunca puede renunciar a una cosa: a que la Naturaleza, de uno u otro modo, se anuncie como algo constatable por medio de cómputo, y a que siga siendo solicitable como un sistema de informaciones. Este sistema se determina desde un tipo de causalidad que, por su parte, ha experimentado otro cambio. Ahora, la causalidad no muestra ni el carácter del ocasionar que trae ahí delante ni el modo de la causa *efficiens* o, siquiera, de la causa *formalis*. Probablemente la causalidad se reduce a un provocado anunciar de existencias a las que hay que asegurar de un modo simultáneo o sucesivo. A esto correspondería el proceso de creciente resignación descrito de un modo impresionante en la conferencia de W. Heisenberg (W. Heisenberg, "*La imagen de la Naturaleza en la física contemporánea*", en *Las artes en la era de la técnica*, Munich 1954, p. 43 y ss).

Como la esencia de la técnica moderna descansa en la im-posición, por esto aquélla tiene que emplear la ciencia natural exacta. De ahí surge la apariencia engañosa de que la técnica moderna es ciencia natural aplicada. Esta apariencia podrá seguir imponiéndose mientras no se pregunte por el porvenir esencial de la ciencia de la época moderna o, incluso, por la esencia de la técnica moderna.

II.5 – ["Das Ge-stell" como destino de ser.]

Preguntamos por la técnica con el fin de iluminar nuestra relación con su esencia. La esencia de la técnica moderna se muestra en lo que llamamos im-posición. Sólo que señalar esto no es todavía en modo alguno contestar a la pregunta por la técnica, si contestar significa: corresponder, esto es, corresponder a la esencia de aquello por lo que se pregunta.

¿A dónde nos vemos llevados cuando, dando un paso más, reflexionamos ahora sobre lo que es en sí misma la im-posición como tal? No es nada técnico, nada maquinal. Es el modo según el cual lo real y efectivo sale de lo oculto como existencias. De nuevo preguntamos: ¿acontece este desocultar en algún lugar que estuviera más allá de todo hacer humano? No. Pero tampoco acontece sólo *en el* hombre ni de un modo decisivo *por* él.

La im-posición es lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre a desocultar lo real y efectivo en el modo del solicitar como existencias. En tanto que provocado de este modo, el hombre está en la región esencial de la im-posición. No puede de ninguna manera asumir a posteriori una relación con ella. Por esto, la pregunta sobre cómo llegaremos a una relación con la esencia de la técnica viene, en esta forma, siempre demasiado tarde. Pero nunca demasiado tarde llega la pregunta sobre si nosotros nos experienciamos de un modo propio como aquellos cuyo hacer y dejar de hacer, ya sea de un modo manifiesto o escondido, está provocado en todas partes por la im-posición. Sobre todo nunca llega demasiado tarde la pregunta sobre si nosotros nos prestamos, y cómo nos prestamos, a aquello en lo que esencia la im-posición misma.

La esencia de la técnica moderna pone al hombre en camino de aquel desocultar por medio del cual lo real y efectivo, de un modo más o menos perceptible, se convierte en todas partes en existencias. Poner en un camino -a esto, en nuestra lengua, se le llama: enviar (schicken). A aquel enviar coligante que es lo primero que pone al hombre en un camino del hacer salir lo oculto lo llamamos *destino* (Geschick). Desde aquí se determina la esencia de toda historia acontecida. Ésta no es, ni sólo el objeto de la Historia, ni sólo la cumplimentación del humano hacer. Este se hace histórico sólo en cuanto destinal (*cfr. Vom Wesen der Wahrheit*, 1930; primera edición 1943, p. 16 y s.). Y sólo el destino que marca el representar objetual hace que lo histórico (de la historia acontecida) se haga accesible como objeto para la Historia, es decir, se haga una ciencia, y hace posible la equiparación corriente entre lo histórico (de la historia acontecida) y lo histórico (de la Historia).

Como provocación al solicitar, la im-posición destina a un modo del desocultar. La im-posición es una destinación del destino al igual que todo modo del desocultar. Destino, en el sentido mencionado, es también el **traer-ahí-delante**, la **ποιησις**.

III

III.- [El "peligro" de la técnica moderna: la consumación del "olvido del ser".]

El **desocultamiento** de lo que es va siempre por un camino del desocultar. Siempre prevalece, de parte a parte, en el hombre el destino del desocultar. Pero no es nunca la fatalidad de una coacción. Porque el hombre llega a ser libre justamente en la medida en que pertenece a la región del destino, y de este modo se convierte en uno que escucha, pero no en un oyente sumiso y obediente.

La **esencia** de la **libertad** no está *originariamente* ordenada ni a la voluntad, ni tan siquiera a la causalidad del querer humano.

La libertad administra lo libre en el sentido de lo despejado, es decir, de lo desocultado. El acontecimiento del desocultar, es decir, de la **verdad**, es aquello con lo que la libertad está emparentada de un modo más cercano e íntimo. Todo desocultar pertenece a un albergar y a un ocultar. Pero ocultado está, y siempre está ocultándose, lo que libera, el **misterio** (das Geheimnis). Todo desocultar viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre. La libertad de lo libre no consiste ni en la desvinculación propia de la arbitrariedad ni en la vinculación debida a meras leyes. La libertad es lo que oculta despejando, y en su despejamiento ondea aquel velo que vela lo esenciante de toda verdad y hace aparecer el velo como lo que vela. La libertad es la región del destino, que pone siempre en camino un desocultamiento.

La esencia de la técnica moderna descansa en la **im-posición**. Ésta pertenece al destino del desocultar. Estas proposiciones no dicen lo que se suele oír a menudo, que la técnica es el destino de nuestra época, donde destino significa lo inesquivable de un proceso que no se puede cambiar.

Pero si consideramos la esencia de la técnica, experienciaremos la im-posición como un **destino** del desocultar. De este modo residimos ya en lo libre del destino, que en modo alguno nos encierra en una sorda constricción a impulsar la técnica de un modo ciego o, lo que es lo mismo, a rebelarnos inútilmente contra ella y a condenarla como obra del diablo. Al contrario: si nos abrimos de un

modo propio a la *esencia* de la técnica, nos encontraremos sin esperarlo cogidos por una interpelación liberadora.

La esencia de la técnica descansa en la im-posición. El prevalecer de ésta pertenece al destino. Como éste lleva en cada caso al hombre a un camino del desocultar, el hombre anda siempre –es decir, está en camino– al borde de la posibilidad de perseguir y de impulsar sólo lo que, en el solicitar, ha salido de lo oculto y de tomar todas las medidas a partir de ahí. De este modo se cierra la otra posibilidad, a saber, que, con el fin de experienciar como su esencia la pertenencia al desocultamiento que él usa, el hombre más bien, más y de un modo más inicial, se preste a la esencia de lo desocultado y a su desocultamiento.

Llevado a estar entre estas dos posibilidades, el hombre está en peligro desde el destino. El destino del desocultar es, como tal, en cada uno de sus modos y por ello necesariamente, *peligro*.

Sea cual sea el modo como prevalece el destino del desocultar, el desocultamiento en el que se muestra cada vez todo lo que es, alberga el peligro de que el hombre se equivoque con lo no oculto y lo malinterprete. De este modo, cuando todo lo presente se presenta a la luz de la conexión causa-efecto, incluso Dios puede perder, para el representar, toda su sacralidad y altura, lo misterioso de su lejanía. A la luz de la causalidad, Dios puede descender al nivel de una causa, haciéndose la causa *efficiens*. Entonces, incluso dentro de los límites de la teología, se convierte en el Dios de los filósofos, es decir, de aquellos que determinan lo no oculto y lo oculto según la causalidad del hacer, sin pararse ahí nunca a considerar el provenir esencial de esta causalidad.

Del mismo modo, el desocultamíento según el cual la Naturaleza se presenta como una trama efectiva y computable de fuerzas puede, ciertamente, permitir constataciones correctas, pero, precisamente debido a estos resultados, es posible que permanezca el peligro de que la verdad se retire en todas direcciones.

El destino del hacer salir lo oculto no es en sí un peligro cualquiera sino *el* peligro.

Pero cuando el peligro prevalece en el modo de la im-posición, entonces el peligro es supremo. Se nos muestra en dos perspectivas. Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como **existencias**, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia. Sin embargo, precisamente este hombre que está amenazado así se pavonea tomando la figura del señor de la tierra. Con ello se expande la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre. Esta apariencia hace madurar una última apariencia engañosa. Según ella parece como si el hombre, en todas partes, no se encontrara más que consigo mismo. Heisenberg, con toda razón, ha señalado que para el hombre de hoy lo real tiene que presentarse así (*vid. op. cit.*, p. 60 y ss.). *Sin embargo, la verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia*. El hombre está de un modo tan decidido en el séquito de la provocación de la im-posición, que no percibe ésta como una interpelación, que deja de verse a sí mismo como el interpelado, y con ello deja de oír todos los modos como él **ek-siste** desde su esencia en la región de una exhortación, y con ello *nunca puede* encontrarse consigo mismo.

Con todo, la im-posición no sólo pone en peligro al hombre en su relación consigo mismo y con todo lo que es. Como destino, remite esta relación al desocultar lo oculto según el modo del solicitar. Donde éste domina, ahuyenta toda otra posibilidad del desocultar lo oculto. La im-posición oculta sobre todo aquel desocultar lo oculto que, en el sentido de la **ποιησις**, hace venir-ahí-delante, deja aparecer a lo presente. En comparación con esto, el emplazar que provoca empuja hacia un respecto que está dirigido en el sentido opuesto a aquello que es. Donde prevalece la im-posición, la dirección y el aseguramiento de las existencias marcan con su impronta todo desocultar. Llegan a hacer incluso que su propio rasgo fundamental, a saber, este desocultar lo oculto, no aparezca ya como tal.

De este modo, pues, la im-posición que provoca no sólo oculta un modo anterior del desocultar, el **traer-ahí-delante**, sino que oculta el desocultar lo oculto como tal, y con él, aquello en lo que acaece de un modo propio el estado de desocultamiento, es decir, la verdad.

La im-posición deforma el resplandecer y el prevalecer de la verdad. El destino que destina a la solicitación es por ello el peligro extremo. Lo peligroso no es la técnica. No hay nada demoníaco en la técnica, lo que hay es el misterio de su esencia. La esencia de la técnica, como un sino del desocultar, es el peligro. El sentido transformado de la palabra "im-posición" se nos hará ahora tal vez algo más familiar, si pensamos im-posición en el sentido de destino y de peligro.

Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia. El dominio de la im-posición amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un desocultar más originario, y que de este modo le sea negado experienciar la exhortación de una **verdad** más inicial.

IV

IV.- [La poesía como salvación.]

Así pues, donde domina la im-posición, está, en su sentido supremo, *el peligro*.

"Pero donde está el peligro, crece

también lo que salva".

Consideremos de un modo cuidadoso las palabras de Hölderlin. ¿Qué significa "salvar"? Habitualmente pensamos que significa sólo esto: a algo que está amenazado de sucumbir, cogerlo en el momento justo antes de que sucumba, para asegurarlo en la persistencia que ha tenido hasta ahora. Pero "salvar" dice más. "Salvar" es: ir a buscar algo y conducirlo a su esencia, con el fin de que así, por primera vez, pueda llevar a esta esencia a su resplandecer propio. Si la esencia de la técnica, la im-posición, es el peligro extremo y si, al mismo tiempo, las palabras de Hölderlin dicen verdad, entonces, el dominio de la im-posición no puede agotarse sólo en la deformación de todo lucir, de todo desocultar, en la deformación de todo resplandecer de la verdad. En este caso lo que tiene que ocurrir más bien es que precisamente la esencia de la técnica sea lo que albergue en sí el crecimiento de lo que salva. Pero, ¿no podría ser entonces que una mirada suficiente, fijada en lo que es la im-posición, en tanto que destino del desocultar, hiciera resplandecer en su emerger a lo que salva?

¿En qué medida allí donde hay peligro crece también lo que salva? Donde algo crece, allí tiene echadas las raíces, y desde allí prospera. Ambas cosas acontecen de un modo oculto y callado y a su tiempo. Pero según las palabras del poeta, no podemos esperar precisamente que allí donde hay peligro podamos echar mano de lo que salva de un modo inmediato y sin preparación previa. Por eso, lo primero que tenemos que hacer ahora es considerar en qué medida, en lo que es el peligro extremo, en qué medida, en el prevalecer de la im-posición lo que salva tiene sus raíces, sus raíces más profundas además, y prospera desde ellas. Para considerar esto es necesario que, en un último paso de nuestro camino, miremos con visión aun más clara al peligro. En consecuencia tenemos que preguntarnos una vez más por la técnica. Porque, según lo dicho, lo que salva echa sus raíces y prospera en la esencia de ésta.

Pero ¿cómo vamos a ver lo que salva en la esencia de la técnica mientras no consideremos en qué sentido de la palabra "esencia" la im-posición es propiamente la esencia de la técnica?

Hasta ahora hemos entendido la palabra "esencia" según el significado corriente. En el lenguaje de la Filosofía de la Escuela se llama "esencia" a *aquello que* algo es; en latín: quid. La quidditas, la qué-idad contesta a la pregunta por la esencia. Lo que conviene, por ejemplo, a todos los tipos de árboles –al roble, al haya, al abedul, al abeto– es la arboleidad misma. Bajo ésta, como género "universal", caen los árboles reales y posibles. Ahora bien, ¿es la esencia de la técnica, la im-posición, el género común de todo lo técnico? Si esto fuera así, entonces la turbina de vapor, la emisora de radio, el ciclotrón serían una im-posición. Pero la palabra "im-posición", no mienta ahora ningún aparato, ningún tipo de maquinaria. Menos aún mienta el concepto general de tales existencias. Las máquinas y los aparatos no son casos y tipos de la im-posición, del mismo modo como tampoco lo son el hombre junto al cuadro de mandos o el ingeniero en la oficina de la construcción. Todo esto, como parte integrante, como existencias, como solicitante, pertenece sin duda, cada cosa a su manera, a la im-posición, pero ésta no es nunca la esencia de la técnica en el sentido de un género. La im-posición es un modo destinal del desocultar, a saber, lo que provoca. Otro modo destinal como éste es el desocultar que trae-ahí-delante, la ποιησις. Pero estos modos no son tipos que ordenados uno al lado de otro, caigan bajo el concepto del desocultar. El desocultar es aquel destino que siempre, súbitamente y de un modo inexplicable para todo pensar, se reparte en el traer-ahí-delante y desocultar que provoca y que asigna como parte al hombre. El desocultar que provoca tiene su provenir destinal en el traer ahí delante. Pero al mismo tiempo, de un modo destinal, la im-posición desfigura la ποιησις.

De este modo, pues, la im-posición, en tanto que destino del desocultar, si bien es la esencia de la técnica, no lo es nunca en el sentido de género y de essentia. Si nos fijamos en esto, nos alcanza algo sorprendente: es la técnica la que nos pide que pensemos en otro sentido aquello que entendemos habitualmente bajo el nombre de "esencia". Pero ¿en qué sentido?

Ya cuando decimos "las cosas de la casa" (*Hauswesen*: la esencia de la casa), "los asuntos del estado" (*Staatswesen*: la esencia del estado), estamos pensando, no en lo general de un género sino en el modo como la casa y el estado prevalecen, se administran, se despliegan y decaen. Es el modo como ellas esencian. J. P Hebel, en un poema, "Un fantasma en la calle Kander", que Goethe amaba de un modo especial, emplea la antigua palabra *die Weserei* (literalmente: "la esenciería"). Significa el Ayuntamiento, en la medida en que allí se coliga la vida del municipio y está en juego, es decir, esencia la vida del pueblo. Del verbo *wesen* (esenciar) procede el sustantivo. *Wesen* (esencia), entendido como verbo, es lo mismo que *währen* (durar); no sólo semánticamente sino también en su composición fonética. Ya Sócrates y Platón piensan la esencia de algo como lo que esencia en el sentido de lo que dura. Pero piensan lo que dura como lo que perdura (αει ον). Pero lo que perdura lo encuentran en aquello que, en tanto que permanece, resiste a cualquier cosa que pueda ocurrir. Esto que permanece lo descubren a su vez en el aspecto (ειδος, idea), por ejemplo, en la idea de "casa".

En ella se muestra aquello que está hecho al modo de la casa. Cada una de las casas, las casas reales y posibles, son, en cambio, modificaciones cambiantes y perecederas de la " idea", y pertenecen por tanto a lo que no dura.

Ahora bien, jamás se podrá fundamentar de ningún modo que lo que dura tenga que basarse única y exclusivamente en lo que Platón piensa como la idea, Aristóteles como *το τι ην ειναι* (aquello que cada cosa era ya), lo que la Metafísica, en las más diversas exégesis, piensa como essentia.

Todo lo que esencia dura. Pero ¿lo que dura es sólo lo que perdura? ¿Dura la esencia de la técnica en el sentido del perdurar de una idea que planee por encima de todo lo técnico, de tal modo que a partir de ahí surja la apariencia de que el nombre "la técnica" mienta algo abstracto místico? El modo como la técnica esencia sólo se puede descubrir mirando aquel perdurar en el que acaece de un modo propio la im-posición como un destino del desocultar. Goethe usa en una ocasión (*Las afinidades electivas*, II parte, cap. 10, en el relato "Los extraños hijos del vecino") en lugar de "*fortwähren*" ("perdurar") la misteriosa palabra "*fortgewähren*" ("perdurotorgar"). Su oído oye aquí "*währen*" ("durar") y "*gewähren*" (otorgar, donar) en un acorde inexpresado. Ahora bien, si consideramos de un modo más reflexivo que como lo hemos hecho hasta ahora lo que propiamente

dura y, tal vez, lo único que dura, entonces podremos decir: *sólo lo otorgado dura*. *Lo inicial que dura desde lo temprano es das* **Gewährende (lo original-duradero-otorgador)**.

En tanto lo que esencia de la técnica, la im-posición es lo que dura. ¿Prevalece ésta incluso en el sentido de lo que otorga? La pregunta misma parece ser un error evidente. Porque la im-posición, según todo lo dicho, es un destino que coliga en el desocultar que provoca. Provocar es todo menos otorgar. Así parece que parece mientras no nos fijemos en que también el provocar a la solicitación de lo real y efectivo como existencias no deja de ser un destinar que lleva al hombre a un camino del desocultar. Como tal destino, lo **esenciante** de la técnica, hace entrar al hombre en algo tal que éste, por sí mismo, no puede ni inventar ni hacer; porque algo así como un hombre que únicamente desde sí mismo es sólo hombre, no existe.

Ahora bien, si este destino, la im-posición, es el peligro extremo, no sólo para el ser humano sino también para todo desocultar, ¿se puede seguir llamando aún a este destinar un otorgar? Ciertamente, y más aún cuando en este destino tenga que crecer lo que salva. Todo destino un hacer salir de lo oculto acontece de un modo propio desde el otorgar y como tal otorgar. Porque sólo éste aporta al hombre aquella participación en el desocultar a la luz que es la que necesita (y usa) el acontecimiento propio del desocultamiento. En tanto que necesitado (y usado) de este modo, el hombre está asignado como propio al **acontecimiento** propio de la verdad. Lo original-duradero-otorgador, lo que destina de este o de aquel modo al desocultar es, como tal, lo que salva. Porque este que salva hace que el hombre mire e ingrese en la suprema dignidad de su esencia. Ella reside en esto: cobijar sobre esta tierra el desocultamiento –y con él, antes que nada, el ocultamiento– de toda esencia. Precisamente en la im-posición que amenaza con arrastrar al hombre al solicitar como presunto modo único del desocultar y que de esta manera empuja al hombre al peligro de abandonar su esencia libre, precisamente en este extremo peligro viene a comparecer la más íntima, indestructible pertenencia del hombre a lo que otorga, siempre que nosotros, por nuestra parte, empecemos a atender a la esencia de la técnica.

De este modo, y sin que nosotros lo sospechemos en lo más mínimo, lo esenciante de la técnica alberga en si el posible emerger de lo que salva.

De ahí que todo esté en que nos pongamos a pensar el emerger y en que, rememorándolo, lo cobijemos. ¿Cómo acontece esto? Antes que nada descubriendo con la mirada lo esenciante de la técnica en vez de limitarnos sólo a mirar fijamente lo técnico. Mientras representemos la técnica como un instrumento, seguiremos pendientes de la voluntad de adueñarnos de ella. Pasamos de largo de la esencia de la técnica.

En cambio, si nos preguntamos de qué modo lo instrumental esencia como un tipo de lo causal, entonces experienciamos lo que esencia como el destino de un desocultar.

Si consideramos finalmente que lo que esencia de la esencia acontece de por sí en lo original-duradero-otorgador, que utiliza al hombre llevándolo a tomar parte en el desocultar, entonces, se ve que:

La esencia de la técnica es ambigua en un alto sentido. Esta ambigüedad señala en dirección al misterio de todo desocultar, es decir, de la verdad.

Por un lado, la im-posición provoca la furia del solicitar que desfigura toda mirada dirigida al acontecimiento propio del desocultamiento, y de este modo, pone en peligro desde su fundamento el respecto a la esencia de la verdad.

Por otro lado, la im-posición, por su parte, acontece en lo original-duradero-otorgador, que permite al hombre durar (währen) en este punto, sin experimentar por ahora, pero tal vez experimentando en el futuro, el servir para ser el acontecer de verdad de la esencia de la verdad. De este modo viene a comparecer el emerger de lo que salva.

Lo incesante del solicitar y lo retenido de lo que salva pasan uno al lado de otro como, en la marcha de los astros, la trayectoria de dos estrellas. Ahora bien, este pasar uno al lado del otro es lo oculto de su cercanía.

Si dirigimos la mirada a la esencia ambigua de la técnica, avistaremos la constelación, el curso estelar del misterio.

La pregunta por la técnica es la pregunta por la constelación en la que acontece de un modo propio el desocultar y el ocultamiento, en la que acontece de un modo propicio lo esenciante de la verdad.

Pero ¿de qué nos sirve la mirada a la constelación de la verdad? Miramos al peligro y descubrimos con la mirada el crecimiento de lo que salva.

Con ello todavía no estamos salvados. Pero estamos bajo la interpelación de esperar, al acecho, en la creciente luz de lo que salva. ¿Cómo puede acontecer esto? Aquí y ahora, y en lo insignificante, de esta forma: abrigando lo que salva en su crecimiento. Esto implica que en todo momento mantengamos ante la vista el extremo peligro.

Lo esenciante de la técnica amenaza el desocultar, amenaza con la posibilidad de que todo desocultar emerja en el solicitar y que todo se presente en el desocultamiento de las existencias. El hacer del hombre no puede nunca encontrarse de un modo inmediato con este peligro. Los logros del hombre no pueden nunca conjurar ellos solos este peligro. Sin embargo, la meditación del hombre puede considerar que todo lo que salva tiene que ser de una esencia superior a lo amenazado y al mismo tiempo estar emparentado con él.

En medio del peligro que, en la época de la técnica, más bien se oculta que no se muestra, ¿un desocultar más inicial sería capaz tal vez de llevar a lo que salva a su primer lucir?

Antes no sólo la técnica llevaba el nombre de τεχνη. Antes se llamaba τεχνη también a aquel desocultar que trae ahí delante la verdad, llevándola al esplendor de lo que luce.

Antes se llamaba τεχνη también al traer lo verdadero ahí delante en lo bello. Τεχνη se llamaba también a la ποιησις de las bellas artes.

En el comienzo del destino de Occidente, en Grecia, las artes ascendieron a la suprema altura del desocultar a ellas otorgada. Trajeron la presencia de los dioses, trajeron a la luz la interlocución del destino de los dioses y de los hombres. Y al arte se le llamaba sólo τεχνη. Era un único múltiple desocultar. Era piadoso, ποιησις, es decir, dócil al prevalecer y a la preservación de la verdad.

Las **artes** no procedían de lo artístico. Las obras de arte no eran disfrutadas estéticamente. El arte no era un sector de la creación cultural. ¿Qué era el arte? ¿Tal vez sólo para breves pero altos tiempos? ¿Por qué llevaba el sencillo nombre de τεχνη? Porque era un desocultar traer- y ahí-delante y por ello pertenecía a la ποιησις. Este nombre lo recibió al fin como nombre propio aquel desocultar que prevalece en todo arte de lo bello, la poesía, lo poético.

El mismo **poeta** de quien escuchamos las palabras:

"Pero donde hay peligro, crece

también lo que salva "

nos dice: "...poéticamente mora el hombre en esta tierra".

Lo **poético** lleva lo verdadero al esplendor de aquello que Platón, en *Fedro*, llama το εκφανεστατον, lo que aparece de un modo más puro. Lo poético penetra con su esencia todo arte, toda desocultación de lo esenciante en lo bello.

¿Debieron ser llamadas las bellas artes al poético desocultar? ¿El desocultar tenía que interpretarlas de un modo más inicial para que, de esta forma, protegieran de un modo propio, en su parte, el crecimiento de lo que salva, despertaran de nuevo y fundaran la mirada y la confianza en lo original-duradero-otorgador?

Si al arte, en medio del extremo peligro, le está otorgada esta suprema posibilidad de su esencia, es algo que nadie es capaz de saber. Pero podemos sorprendernos. ¿De qué? De la otra posibilidad. De que en todas partes se instale la furia de la técnica, hasta que un día, a través de todo lo técnico, la esencia de la técnica esencie en el acaecimiento propio de la verdad.

Como la esencia de la técnica no es nada técnico, la meditación esencial sobre la técnica y la confrontación decisiva con ella tienen que acontecer en una región que, por una parte, esté emparentada con la esencia de la técnica y, por otra, no obstante, sea fundamentalmente distinta de ella.

Esta región es el arte. Aunque, sin duda, sólo cuando, por su parte, la meditación sobre el arte no se cierre a la constelación de la verdad por la que nosotros *preguntamos*.

Preguntando de este modo damos testimonio de este estado de necesidad: que nosotros, con tanta técnica, aún no experienciamos lo esenciante de la técnica; que nosotros, con tanta estética, ya no conservamos lo esenciante del arte. Sin embargo, cuanto mayor sea la actitud interrogativa con la que nos pongamos a pensar la esencia de la técnica, tanto más misteriosa se hará la esencia del arte.

Cuanto más nos acerquemos al peligro, con mayor claridad empezarán a lucir los caminos que llevan a lo que salva, más intenso será nuestro preguntar. Porque el preguntar es la piedad del pensar.

GLOSARIO

Acontecimiento (Ereignis): La obra de Heidegger se desarrolló en dos etapas en función del enfoque que le dio a la relación hombre-ser. En un primer momento se pregunta por el ser desde el horizonte de lo humano, mostrando al ser humano como condición de posibilidad del ser. Posteriormente orienta su pensamiento hacia el ser mismo, viendo en el ser la condición de posibilidad del ser humano. No obstante, no hay que ver en esta segunda etapa más que el propio giro, vuelta o reversión (Kehre) de un pensamiento unitario que retorna sobre sí mismo completando el círculo.

Durante su primera etapa Heidegger considera que si ser es ser del ente, estamos situados siempre de antemano en cierta precomprensión del sentido del ser, por vaga y cotidiana que ésta sea, y es precisamente este hecho lo que posibilita que el ser aflore. Efectivamente, cuando preguntamos por el ser de los entes es como si preguntásemos a los entes mismos acerca de su ser, es decir, hacemos la pregunta desde una cierta comprensión previa de lo que hace posible que los entes se nos muestren como son, pues, de no ser esto así, los entes no serían tales entes, no se nos mostrarían siendo. En cierta forma, cuando preguntamos por el sentido del ser lo hacemos desde el horizonte cotidiano del propio sentido del ser, y es desde este trasfondo desde el que brota de forma expresa la propia pregunta por el sentido del ser y el ser sale a la luz. El ser humano se convierte así en el ente ontológico, es decir, en el ente que existe comprendiendo el ser y que se interroga por su sentido, en el ente a través del cual el ser se abre paso. A finales de los años treinta, la obra de Heidegger comienza a acusar la reversión (kehre) referida anteriormente y nuestro autor empieza a analizar la relación hombre-ser desde el ser mismo. Heidegger considerando ahora al ser humano implantado en el interior del destino del ser, y la cuestión del ser no es vista como algo de lo que el hombre dispone a su antojo. En cierto sentido el ser humano aparecía durante la primera etapa como condición de posibilidad del ser, pero esto era sólo parte de la verdad, pues el ser humano sólo es tal en función de su remisión a la manifestabilidad del ser. Que el ser se dé, que se manifieste, es un don (die Gabe) del ser, su gracia. El hombre no es dueño de la desvelación del ser, es sólo el ente en el que acontece. Heidegger empleará varios términos para designar la realización de lo que coliga el hombre al ser y el ser al hombre. Así, nos hablará del desocultamiento (Unverborgenheit), que es el término que utiliza Heidegger para referirse al advenimiento del ente al ámbito de lo presente, pero conservando la referencia a un previo ocultamiento. También se referirá al ser como apertura (Offenheit), haciendo referencia a que el desocultamiento del ente supone que el ser abre un ámbito de apertura, un espacio abierto y despejado en el que el ente se hace presente, se manifiesta. En un sentido muy similar utilizará el término claro, claridad o iluminación (Lichtung), para referirse a aquel ámbito en el que el ente resulta iluminado, se muestra o aparece, pero que, en su acción de iluminar, se retrae u oculta tras la manifestación del ente. Pero será el término Ereignis el que se vaya consolidando en la obra de Heidegger como la expresión más adecuada de la relación hombre-ser, llegando a designar, en cierta medida, al ser mismo. El termino Ereignis significa suceso, acontecimiento, evento; remite al verbo ereignen, acontecer, ocurrir, suceder. Pero Heidegger va a recurrir a su etimología para darle un sentido peculiar. El prefijo er- alude normalmente en alemán a hacer algo, provocar un efecto; y eignen significa apropiado, adecuado, apto. Así, el sentido que Heidegger le da a Ereignis, acontecimineto, es el de hacer apropiación. El Ereignis designa, por tanto, el acontecimiento de apropiación mutua entre el hombre y el ser, mediante el que aquél se presta como lugar de donación y éste se entrega, habilitando en ese proceso lo ente, haciendo ser lo ente. Se trata de una recíproca apropiación-expropiación entre el ser y el hombre, de una coimplicación o comunión entre ellos. En el Ereignis se pone de manifiesto la radical copertenencia (zusammengehören) entre el ser y el hombre: al mismo tiempo que el ser se apropia del hombre haciéndolo Dasein, es decir, el lugar propio del ser, quedando así ligado (vereignet) al ser, el ser se entrega (zugeeignet) al hombre. Se trata, por tanto, de una mutua necesidad mediante la cual ser y hombre están apropiados (ge-eignet). Lo que el Ereignis trata de expresar es que no hay ser más que para el hombre y recíprocamente que no hay hombre más que para el ser: la mutua co-pertenencia (Zu-einander-gehören) del hombre y del ser. Ahora bien, la relación ser-hombre a través del Ereignis ha de ser entendida en sus justos términos:

-En primer lugar, la copertenencia entre el ser y el hombre, el acontecimiento de apropiación mutua entre ambos, no es una síntesis en la que ambos polos de la relación hombre-ser queden fundidos y subsumidos. La diferencia entre el ser y el hombre no es nunca superada. Pese a que ambos se copertenecen, ambos se sobrepasan; la exterioridad entre ambos es tan radical como su mutua coimplicación. Es una especie de relación circular de ida y vuelta en la que cada uno de los polos es condición de posibilidad del otro sin que ninguno pierda su realidad.

-En segundo lugar, en la manifestación o entrega del ser al hombre es siempre el ser el que lleva la iniciativa. Es un envío, destino, donación o don con el que el ser regala al hombre. Esa donación o envío de ser es el Ereignis mismo. Ahora bien, que el hombre encuentre las aperturas en las que lo ente se manifiesta como algo dado, ya destinado, no ha de entenderse como que el hombre en relación con el ser es pura y simple pasividad. La entrega del ser al hombre supone que éste dispone a su vez del ser y que se lo apropia para sí. El hombre no se limita a situarse dentro de un destino del ser, sino que toma parte en él.

-En tercer lugar, el ser no es algo distinto del propio Ereignis. Efectivamente, el Ereignis es lo donador, original y originante del ser, lo que confiere y otorga ser, la fuente de la que emana el ser, lo que permite decir "hay o se da ser" (es gibt Sein); y se constituye en la donación misma de ser. Por tanto, el ser no es resultado, no puede retrotraerse a otra cosa, es la donación de lo donador constituido como tal en el mismo acto de la donación. De él no se puede decir más que: Das Ereignis ereignet, el acontecimiento apropiador apropia, ya que no es posible referirlo más que a sí mismo, siendo como es origen y fundación no es más que pura y simple manifestación de sí mismo y desde sí mismo.

-En cuarto lugar, el ser no se manifiesta en un ámbito que esté más allá de la experiencia de los entes. El ser es el acontecer del estar siendo de los entes. No es lo ente (es lo no-ente, la nada en relación con lo ente). El ser no es; se da, lo hay; acontece (en el sentido de Ereignis) como ser del ente, es decir, como condición de aparición del ente, como lo que permite y hace posible que el ente se muestre como es. Por tanto, el ente es por el ser; pero no en sentido causal, como si el ser causara los entes, sino en sentido trascendental, como condición de posibilidad del mismo. Nunca está presente sin el ente (el ser no puede estar presente): es la presencia o estancia de lo presente como ente. Al considerar al ser como ser del ente, evita toda consideración del mismo como trascendente. De ahí que llegue a decir Heidegger que el Ereignis ni es, ni está presente; sino que constituye el origen mismo de lo que emerge todo ente, lo oculto de lo que brota todo lo presente.

-En quinto lugar, el Ereignis, además de coimplicar al ser, al hombre y al ente, coimplica también al tiempo. Ahora bien, no es un suceso puntual, sino el acaecer de un destino del ser. Dándose el ser, se da el tiempo. El Ereignis es el darse del ser al hombre que abre una época, el don de ser y tiempo. El ser se da de vez en vez, dice Heidegger; es decir, se da como determinado destino histórico en determinada época. Es una especie de apertura espacio-temporal que acontece como destino histórico en la que se manifiesta lo ente al hombre; algo así como un trascendental histórico o epocal. En concreto, en la época contemporánea, el esclarecimiento del Ereignis ha de darse a través de una reflexión sobre la esencia de la técnica. Esto significa que hay que ver en la esencia de técnica moderna una forma de Ereignis, un destino del ser. Con ello nos situamos ya más allá de la propia técnica, pues nos abrimos al ser y desposeemos a la técnica de su índole de olvido supremo del ser. A partir de esta actitud es posible mantener una relación con los objetos técnicos no constrictiva, serena, consistente en no considerarlos como la única forma de verdad, de desocultamiento del ser.

-En sexto lugar, el Ereignis, además de coimplicar al ser, al hombre, al ente y al tiempo, coimplica también al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser, y el ser humano es su morador. Es en el lenguaje donde, a través del pensar, el hombre puede asistir a la llamada del ser para ponerse a su escucha. El ser llega al lenguaje, llevando al hombre al lenguaje; es decir, emplaza al hombre en el lenguaje para que sea su portavoz. El hombre dispone del lenguaje pero, en cierto sentido, el lenguaje también dispone de nosotros. Las categorías gramaticales no son determinaciones arbitrarias de la lengua, sino que dependen de una determinada comprensión del ser. La lengua habla, dirá Heidegger. Somos su posibilidad, pero también su mensajero. La poesía es la manifestación de la esencia del lenguaje. En esencia todo lenguaje es poético, pero sólo en esencia. La poesía, en cuanto que lenguaje creativo, sería la expresión lingüística del ser. El poeta realmente creativo, el

que es capaz de escuchar el decir originario y esencial, el que se deja decir, instituye un mundo, alumbra la verdad en sentido pleno. En la poesía así entendida tendría lugar un don que fundaría un comienzo, se trataría de una auténtica fundación de ser. El lenguaje así entendido no puede concebirse como mediador entre el hombre y el ser, ya que entre ambos no se da ninguna relación dialéctica mediadora, sino una relación de con-ser. Es, más bien, la forma en la que uno y otro se entre-advienen o co-responden. El lenguaje sería la toma de la palabra por parte de esa co-respondencia

-En séptimo lugar, la entrega del ser al hombre se produce siempre en un horizonte de radical ininteligibilidad, pues el ser se desvela al hombre retrayéndose en los entes, es decir, al mostrarse haciendo que los entes sean lo que son queda oculto tras ellos. Desvelándose se vela, mostrándose se oculta, acercándose se aleja, fundando abre brecha. La relación ser-hombre entendida como Ereignis supone que el ser se manifiesta como presencia ausente, como advenimiento huido, como misterio. La apertura, la claridad en la que los entes aparecen y se nos muestran, no se deja apresar; no es nada aprensible, sino el puro acontecer. Cosas como un fundamento último, un origen primero, un ser en sí, no tienen sentido en este contexto. Quizá es esto lo que Heidegger quiere señalar cuando utiliza la palabra *ser* tachada, es decir, como signo que nos pone al corriente de la esencial ausencia de un ser pleno. Estamos ya siempre originados, fundados, destinados. No podemos saltar por encima de nuestra sombra.

-Por último, recalcar que el Ereignis supone un origen fundante, un comienzo original y originante, que permanece como destino y que coimplica a Ser-Hombre-Ente-Tiempo-Lenguaje. Cada término remite a una realidad propia y diferenciada, pero ninguno de ellos es sin el resto. Es una especie de con-ser, de ser de comunión, de estructura coimplicante.

Dasein: Es el término usado por Heidegger para referirse a la existencia humana. Con ello quiere significar dos cosas:

-El hombre es el ente ontológico, es decir, en el ente que existe comprendiendo el ser y que se interroga por su sentido, el ente a través del cual el ser se abre paso. De hecho el término Dasein remite en su etimología al término ser: Da-sein significa desde un punto de vista etimológico ser/estar aquí/ahí. Designar al ser humano como Dasein supone que el ser humano es/está aquí/ahí como el lugar óntico donde el ser se revela.

-El modo de ser propio del hombre frente al resto de seres es la existencia (die Existenz). Precisamente, el término Dasein conlleva también el significado de raíz latina existieren (existir). A los entes no humanos el ser les es dado de forma cerrada y conclusa. Al Dasein, en cambio, el ser se le da de forma abierta: existe en tensión hacia sí mismo, su ser es un quehacer, es proyecto, tarea a realizar. Es el único ser al que le va su ser en su propio ser. Su ser radica en la existencia.

Esta especificidad del ser humano en cuanto que Dasein suponen que los análisis que lleva a cabo Heidegger sobre el mismo no se sitúan en el ámbito de la psicología o la antropología (que consideran al hombre como un ente más) sino que lo harán desde un punto de vista ontológico y existencial. Las estructuras características que surgen de este análisis del Dasein son llamadas por Heidegger "existenciales" (Existenzialien).

A continuación presentamos un breve resumen de la analítica existencial del Dasein llevada a cabo por Heidegger, basado en el capítulo 4 de la obra de R. Rodríguez García, *Heidegger y la crísis de la época moderna*, Ediciones pedagógicas, 1994, pág. 93-124:

" La analítica existencial"

1.- El ser-en-el-mundo

Heidegger concreta el concepto formal de existencia en la idea de «ser-en-el-mundo». Con ella se pone de manifiesto la estructura inmediata de la existencia cotidiana. Pero precisamente si nos atenemos a la cotidianidad, ser-en-el-mundo posee un sentido muy diferente a las expresiones habituales de «el hombre tiene su mundo», «está en el mundo», etc. Ser-en-el-mundo no tiene nada que ver con el estar una cosa contenida en otra, ni con el estar una cosa junto a otra, ni tampoco

con el tener una determinada propiedad. No significa ningún estar ahí espacial. Tales representaciones podrían dar a entender que «hay» un ente, el hombre que está en el mundo, de forma tal que hombre y mundo son dos cosas, dos entidades diferentes que entran en una posterior relación. Por el contrario, sólo si apartamos esta forma cosificante de pensar podemos penetrar en el sentido del cotidiano ser-en-el-mundo. *«Ser» como infinitivo del «yo soy», es decir, comprendido como «existencial», significa «habitar cerca de», «estar familiarizado con» (Ser y Tiempo, México, FCE, 1951, p. 54).* Su sentido primario es, pues, el del trato familiar con las cosas, el de estar habituado a ellas. Ese tratar con el mundo tiene el carácter esencial de un *«ocuparse de» (Besorgen)* múltiple y variopinto, desde el manipular del operario hasta el abstracto definir del filósofo. Podríamos entenderlo como un tratar práxico-vital, si no fuera porque con ello parece que hacemos uso de la distinción teoría-praxis y el ser-en-el-mundo apunta más bien al moverse y deambular habitual en el mundo *antes* de toda consideración filosófica sobre teoría y práctica.

Heidegger ilustra esta primera aproximación a la idea de ser en el mundo mediante su constante procedimiento de oposición a la tradición. Si ya hemos utilizado el contramodelo de la ontología del «estar ahí dado» , ahora se hace necesario acudir a la crítica de la forma filosóficamente tradicional de entender la relación hombre-mundo: el *conocimiento*. Su tesis básica es que conocer no es la forma primaria, inaugural, de relación con eso que llamamos mundo, sino que es *un* modo de ser en el mundo, y un modo derivado. Precisamente *porque estamos ya* permanentemente volcados en el mundo es por lo que puede plantearse ese puro estar un objeto ante mí que es lo que tradicionalmente se entiende por «conocer», «conciencia», etc. La relación sujeto-objeto es una modificación idealizada del ser-en-el-mundo posible sólo a partir de él. Heidegger interpreta esta modificación como una *deficiencia* en el sentido de un abstenerse del trato familiar con las cosas, de un «parón» en el tráfico cotidiano en el mundo, para dar lugar a una nueva actitud, la del mero considerar una cosa en sus propiedades «objetivas», es decir, el puro estar dirigido hacia un objeto (intencionalidad). El mundo como conjunto de objetos o cosas con sus esencias respectivas es el correlato de esta actitud modificada. La autointerpretación de nuestro ser en el mundo como «subjetividad» y «objetividad», propia de toda la filosofía moderna es un encubrimiento de la estructura original de la existencia, que ha de ser fenomenológicamente destruida.

Por ello me parece errónea la idea ampliamente extendida de que Heidegger ha colocado en el lugar de la subjetividad trascendental de los idealismos -clásicos o fenomenológicos-, el sujeto práxico-vital, el sujeto de carne y hueso. La ausencia, sistemática y no casual, a lo largo de toda la analítica existencial de nociones tales como «conciencia», «sujeto», «yo», etc., nos está indicando que el ser-en-el-mundo, pese a responder a la temática de la subjetividad, se dirige *conscientemente al cuestionamiento de la idea misma de sujeto*. Con la estructura ser-en-el-mundo, Heidegger está apuntando a la condición de posibilidad de *todo estar enfrente un objeto y un sujeto,* entiéndase éste como un afanarse práctico o como un contemplar teórico. No es lo esencial que nuestro ser en el mundo tenga eminentemente un carácter práctico -lo cual proviene del punto de vista adoptado de la cotidianidad-; lo esencial es que, antes de todo captarme a mí mismo como sujeto agente o contemplativo, *estoy ya* en el mundo. Ser en el mundo es el horizonte a *priori* de todo conocer, incluida la autoconciencia. No hay ninguna captación de mí mismo que no sea a la vez e inevitablemente de mí en el mundo.

El ser-en-el-mundo así entendido, no puede ser entonces un yo contrapuesto a un mundo, sino una *estructura unitaria* que constituye *mi propio ser*. Acabamos de ver cómo Heidegger indicaba que «ocuparse de» es el sentido que ser tiene *como infinitivo del «yo soy»*. Ser en el mundo no es un carácter abstracto, genérico, sino justamente lo que yo soy. Carece de sentido referido a un ser que no pueda decirse en primera persona. Es un rasgo esencial del existir humano lo que Heidegger llama, con término intraducible, *Jemeinigkeit,* es decir, el hecho de que el ser que tengo que construir se presenta siempre como *propio,* como *mío,* radicalmente individuado, y nunca como un caso o ejemplar de una esencia universal. *La existencia es siempre un «quién» y no un «qué».*

Heidegger procede a un análisis detallado de la estructura ser-en-el-mundo, diferenciando sus diversos momentos, pero teniendo siempre presente que son elementos de un solo fenómeno, distinguibles por el análisis, pero ontológicamente inseparables. Tres son, obviamente, los componentes en los que hay que fijar la atención: 1, el «mundo»; 2, quién es cotidianamente en el mundo; 3, el «ser en».

2.- El mundo

a) *De las «cosas» al mundo*

¿Qué significa ese «mundo» que aparece en la expresión ser-en-el-mundo? Para intentar captar su sentido Heidegger mantiene firmemente las exigencias fenomenológicas conocidas: atenimiento estricto a la cotidianidad media, reducción, de lo que así se muestra, a su sentido ontológico y precaución crítica contra las ideas habituales sobre el «mundo». Los parágrafos dedicados al análisis de la mundanidad son, sin duda, los más enteramente fenomenológicos de la obra heideggeriana.

¿Qué es lo primero que se nos muestra del mundo? La respuesta obvia e inmediata no puede ser otra que: las cosas. Pero pese a su aparente inocencia, tal respuesta no es fenomenológicamente inocua. Con ella, señala Heidegger, «se ha errado ya quizás la base fenoménica previa que buscábamos. Pues al llamar a los entes *cosas (Dinge)* se hace por anticipado una tácita caracterización ontológica» *(Ser y Tiempo,* pp. 67-68), a saber, la de lo que está simplemente ahí dado como entidad autónoma: la sustancia. Pero que éste sea el sentido de ser que las cosas de nuestro entorno inmediato tienen es harto dudoso. Para no prejuzgar en esa dirección, Heidegger llamará a las cosas «*entes intramundanos*». Pues bien, la pregunta adecuada sería: ¿Cómo se presentan los entes intramundanos en nuestro cotidiano «ocuparnos de» ellos *(Besorgen)?*

Los griegos tenían una denominación perfectamente apropiada: *Prágmata,* es decir, las «cosas» consideradas no abstractamente por una mirada que contempla sus propiedades, sino como aquello con lo que tratamos en nuestro vivir diario. Desde este punto de vista ni el mundo es la totalidad de las cosas, ni las cosas son sustancias. Aquél es más bien entorno, mundo circundante *(Umwelt),* lo que Ortega llamaría *«circunstancia»> y éstas «útiles» (Zeuge)*. Un útil, en su sentido más amplio, es algo que sirve para algo. Las cosas de nuestro entorno son esencialmente útiles, sin que esto signifique que sean meros utensilios caseros. Una institución política o académica, por ejemplo, es también un útil, aunque no sea un utensilio.

¿Qué es lo característico y definitorio de un útil? Ya hemos dicho que su servicialidad, el servir para algo. Se trata ahora de analizar más de cerca todo lo que este hecho implica. Ante todo es claro que un útil requiere necesariamente otros útiles a los cuales se refiere. Dejemos la palabra al propio Heidegger: El útil, respondiendo a su ser útil, es siempre por adscripción a otro útil: palillero, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventanas, puertas, habitación. Estas «cosas» jamás se muestran inmediatamente por sí para luego llenar como una suma de cosas reales un cuarto. Lo que hace frente inmediatamente, si bien no aprehendido temáticamente, es el cuarto, pero tampoco éste como lo «entre las cuatro paredes», en un sentido espacial, geométrico, sino como útil para habitar o habitación. Partiendo de ésta se muestra el «arreglo» de la misma y en él el útil «singular» del caso. Antes que este último es ya en cada caso al descubierto una totalidad de útiles. (O.c., p. 68)

Heidegger ha iniciado ya el camino que le conducirá a establecer la idea de mundo: *buscar las condiciones de posibilidad de que se nos muestren los entes intramundanos.* En un primer momento, esta búsqueda ha dado ya un resultado: lo que determina que un útil sea útil es su inserción en una totalidad de referencias utilitarias, lo que podemos llamar un campo pragmático. Sólo a partir de éste, el lápiz es lápiz. Ciertamente el campo pragmático no es captado, visto, al utilizar el lápiz, pero está ahí, presente y dado *con* el lápiz.

Si la inserción en un conjunto de referencias pragmáticas es lo que hace posible que un útil sea lo que es, su ser no puede consistir en otra cosa que en su *disponibilidad* o *manejabilidad (Zuhandenheit,* literalmente, estar a la mano). Esta no hay que entenderla como la propiedad que una cosa tiene en virtud de su posible uso por un «sujeto», sino estrictamente como su ser, es decir, como aquello que hace que sea lo que es. «*Disponibilidad es la determinación ontológica categorial de los entes tal como son "en sí".*» (O. c., p. 71.)

Lo destacable de la disponibilidad es que no aparece si sólo se contempla teoréticamente el útil. Cuando en tal actitud describo, por ejemplo, un vaso, reparo en su color, su forma, la calidad de su cristal, su peso y demás comprobables propiedades, pero su específica manejabilidad no sale así a

relucir. Esta, como advierte agudamente Heidegger, se retrae, por así decir, en el útil, *precisamente para que éste sea manejable. «El martillar mismo es el que descubre la específica manejabilidad del martillo.»* Cuanto más nos enfrascamos en el uso de un útil, cuando menos, por tanto, reparamos en él, es cuando el útil está siendo propiamente lo que es. Incluso cuando establecemos la propiedad objetiva «manejabilidad», la manejabilidad genuina desaparece. El saber del útil no es una constatación de propiedades, sino justamente su uso. Esta es una tesis esencial. La utilización de las cosas que no establece conocimiento alguno ni repara en ellas es el *saber* más apropiado que de ellas puede tenerse. *Usar es comprender.* Por ello, y con el fin de resaltar el saber tácito que todo uso comporta, Heidegger propone un término especial, *«circunspección», «ver en torno» (Umsicht).*

El «ver en torno» es la forma original de saber. Sin necesidad de enunciar ni de reflexionar comprende la circunstancia y se adecua perfectamente a ella. Frente a él, la visión de una cosa en sus propiedades objetivas es un saber derivado. Heidegger ensaya una explicación de su origen a partir de la ruptura del entramado de relaciones pragmáticas. Al estropearse, por ejemplo, un útil, se trunca su servicialidad y puede entonces aparecer como algo que está simplemente ahí, que puede ser descrito como «cosa» que está ahí dada. Disponibilidad *(Zuhandenheit)* y «estar ahí dado» *(Vorhandenheit)* son los dos tipos básicos de ser de los entes intramundanos, pero aquélla tiene la primacía, por constituir el modo originario de ser que las cosas presentan en la inmediata cotidianidad.

b)*El concepto de mundo*

El tránsito desde los útiles al mundo es, como ya sabemos, el paso desde lo inmediatamente dado a lo que lo hace posible. Un primer momento de ese tránsito ha puesto de manifiesto la presencia de los campos pragmáticos. Pero éstos, aunque en cierta medida son ya una figura del mundo, distan mucho de identificarse con él.

Un determinado útil es lo que es por el conjunto de útiles con el que guarda relación. Este conjunto, a su vez, refiere a una determinada obra o actividad (por ejemplo, hacer muebles); la cual se lleva a cabo para servir a otra cosa más compleja (construir viviendas), y así puede continuarse en una cadena de referencias de utilidad, hasta topar con un «para qué» que ya no sirve a otra finalidad ulterior. Este «para qué» primario, dice Heidegger, ya no es un ente o actividad de tipo «disponible», sino un «por lo que» *(Worumwíllen)* hacemos todo lo demás. Ahora bien, ¿qué es aquello por lo que hacemos todo sino la propia existencia, nuestra propia posibilidad de ser? «El "por lo que" conviene exclusivamente al ser del ser-ahí, al que le va esencialmente su propio ser.» Este, en cuanto es el «por lo que» de todas las utilidades, da sentido al conjunto de referencias enlazadas y se íntegra, de esta forma privilegiada, en ellas. El sistema total de referencias existe para y por el ser-ahí, éste, en cambio, existe para sí mismo; «sí mismo», sin embargo, no quiere decir una entidad autónoma, sino el "término" al que apuntan todas las referencias, de las que, por tanto, el ser-ahí no puede separarse.

Esa totalidad de relaciones ensambladas, intrínsecamente referidas al Dasein y a las que éste permanentemente se refiere es el fenómeno del mundo. Su rasgo más decisivo es su absoluto carácter a priori: el mundo es aquello a lo que siempre ya estamos referidos y aquello que necesariamente precede a toda captación de una determinada cosa. Si el campo pragmático hacía posible que el útil sea lo que es, la totalidad de relaciones en que a su vez un campo pragmático está inmerso tiene que estar ya dada para que los entes intramundanos puedan mostrarse como lo que son. El mundo es la inexorable condición de posibilidad de que «encontremos» útiles o cosas.

Dos consecuencias importantes se derivan de este hecho. 1)*Que el mundo no tiene la misma forma de ser que los útiles que se dan dentro de él;* no es algo disponible, ni algo que esté como un objeto ante mí. Precisamente porque hace que se den esos dos tipos de ser, no puede estar al mismo nivel que ellos. El mundo no es un género ni una suma de cosas, sino un «existencial», un carácter estructural de la existencia, de la que forma parte indisoluble; esto es exactamente lo que quiere indicar la expresión ser-en-el-mundo. 2)*Que el mundo tiene un peculiar modo de ser fenómeno.* Si los entes intramundanos son descubiertos desde el mundo, éste tiene que estar predescubierto, tiene que estar ya «ahí». Ese estar ya ahí es una forma de ser fenómeno sin ser objeto, incluso fenómeno en el pleno sentido fenomenológico, si recordamos que la fenomenología se ocupa ante todo de lo que no se muestra inmediatamente. *Para esta forma inobjetiva de ser fenómeno, Heidegger reserva un término especial, de enorme trascendencia en toda su obra: «abrir» (erschliessen).* El mundo está

«abierto» y «abre» el espacio en que se dan las cosas. Abrir no puede pensar-se nunca con el modelo de la intencionalidad objetivante que ve cada acto de conciencia dirigido a un objeto. La idea de ser-en-el-mundo pone de manifiesto que la intencionalidad primaria no está referida a objetos o series sucesivas de objetos, sino a una totalidad de significado «abierto».

3. El «sujeto» de la cotidianidad

Establecido el sentido que «mundo» posee, aborda Heidegger el problema de determinar «quién» es en el mundo. Habíamos ya señalado que la existencia es siempre mía, implica una referencia a un yo. El problema que se plantea ahora es cómo se presenta, en nuestro ser-en-el-mundo cotidiano, ese yo, Dos son los pasos que hay que dar: 1) cómo es la presencia de los «otros», 2) qué tipo de ser es el de ese «yo mismo».

1)Si el análisis del mundo ha roto con la imagen de un sujeto ensimismado en sus propias ideas y que tiene como problema insoluble «alcanzar» la realidad, la fenomenología de la presencia del otro se distancia radicalmente del tradicional problema de la intersubjetividad como el tránsito de un sujeto constituido a otro. No hay un sujeto junto a otros sujetos, sino un ser en un *mundo compartido.*

En la anterior descripción del mundo como una totalidad de relaciones estaban ya los otros, aunque no fijáramos en ellos la atención. Las cosas o útiles conllevan una relación esencial a los «otros» como sus fabricantes, usuarios, propietarios, etc. No se presentan como puros objetos o trozos de naturaleza, sino como de alguien o para alguien. Es la lógica consecuencia de que sean, ante todo, «útiles». La vajilla en el armario señala a los que comen conmigo, los campos sembrados, al labrador, el lujoso yate en el puerto, a los otros que se recrean con él, etc. En el entramado de relaciones que es el mundo, los otros son un punto significativo fundamental, Son, al igual que las cosas, entes intramundanos que afrontamos desde el horizonte del mundo, pero no se presentan como útiles disponibles, ni como cosas que están ahí, sino como otros *Dasein* que son-en-el-mundo-conmigo, a la par que yo; *los otros no aparecen como aquellos frente a los cuales yo me distingo, sino al revés, como aquellos de los que, por lo común, no me destaco.* «En razón de este "co-ser-en-el mundo" es el mundo, ya siempre y en cada caso, aquel que comparto con otros. El mundo del ser-ahí es un mundo del con. El ser-en es ser con otros.» *(O. c.,* p. 118.)

Si la existencia humana está *a priori* referida al mundo, igualmente *a priori* está referida a los otros. Este ser-con otros *(Mitseín)* es tan constitutivo de la existencia como el propio mundo. Hay que entenderlo, dirá Heidegger, como un existencial que expresa un carácter estructural de la existencia y no como una categoría que indica un modo de ser de las cosas. Por tanto, ser con no pone de manifiesto un estar algo junto a algo -que hay otros hombres junto a mí-, sino el estar *a priori* abierto a los otros, aunque no se esté, de hecho, con nadie. Estar solo, señala agudamente Heidegger, es posible únicamente para quien previamente está referido a los otros. Esta relación constitutiva se traduce en un trato específico hacia ellos, diferente del trato con los útiles. Si éste era un *«ocuparse de» (Besorgen),* aquél es un *«preocuparse por» (Fürsorge).* La preocupación o solicitud es la forma general de relación con los otros que admite múltiples variaciones, desde el exclusivismo absorbente hasta la total indiferencia.

2)Con la idea del *Mitsein,* Heidegger ha puesto de manifiesto la pertenencia radical de *mi* existencia a los otros. Antes de todo problema de la intersubjetividad, los otros están ya ahí. Esta presencia permanente de los otros hace que el mundo al que estoy *a priori* abierto, sea esencialmente público, que los otros entren constantemente en mi vida. En cuanto ser-con, estoy *ab initio* expuesto a la presencia de los otros en mi. Esta es la clave para la interpretación de quién sea el «sujeto» de la existencia cotidiana. Con el radicalismo que le caracteriza, no vacila Heidegger en establecer que *en cuanto cotidiano «ser uno con otro» está el ser-ahí bajo el dominio de los otros. No es él mismo, Los otros le han sustraído su ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas de ser del ser-ahí.*(O. c., p. 126)

Pero ese «los otros» no tiene carácter personal, no es esta o aquella persona determinada. La fenomenología del modo cotidiano de ser no puede dejar de reconocer la realidad de lo público y colectivo en la conciencia individual:

El «quien» no es éste ni aquél, ni uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El «quien» es un neutro, el «se» (...). Disfrutamos y gozamos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y juzga; incluso nos apartamos del «montón» como se apartan de él; encontramos «escandaloso» lo que se encuentra escandaloso. El «se», que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad. (Ibidem.)

Heidegger, que en estas líneas anticipa tantas y tantas páginas de sociología de la vida cotidiana, no está interesado en perseguir las estructuras de este espacio público *(Offentlichkeit)* en que la existencia se ve inmersa, sino en buscar su significado ontológico, es decir, en definir su influencia en mi ser-en el mundo. Y ésta es> desde luego, decisiva. En primer lugar explicita ese momento de referencia a *mí,* al yo, que hay en la existencia. «Mi yo» no es, en la vida cotidiana, un centro recóndito de actos, un reducto privado, sino el «se» impersonal. Pero es que, además, en segundo lugar, la interpretación que tenemos de nuestro propio ser-esa comprensión preontológica de la que hablábamos al comienzo -está dirigida por las representaciones habituales que «se» tienen. *También la ontología está bajo el dominio del «se».* De ahí que la analítica existencial identifique el modo inauténtico de ser, del que ya hablamos, con el «se» impersonal, pues su función ontológica es encubrir, desfigurar el significado original del ser en el mundo. Puesto que en ese modo inauténtico la existencia no es asumida como mi propio ser que he de construir, como una posibilidad mía> la existencia se encuentra entregada a lo inmediato, a las cosas del mundo. Este no puede aparecer como el ámbito *a priori* de mis posibilidades, sino como el conjunto de las cosas que hay. *De éstas extrae el sujeto anónimo la autointerpretación de la existencia: el propio ser es visto precisamente desde lo que no es él, desde las cosas.* Lo que Heidegger designa con el término «caída» *(Verfallen)* es esta tendencia arraigada a la pérdida de sí mismo que no significa aquí un yo substante, sino la *posibilidad* de hacerse un ser propio -para caer en las «cosas». Estas resultan entonces el modelo al que se atiene la ontología.

4. El ser-en

Se trata ahora de ver cómo hay que entender esa ineludible referencia al mundo que impera en el «en» de la expresión ser-en-el-mundo. Ya sabemos que no tiene sentido espacial, sino que indica un cuidar o tratar con el mundo. ¿Cuál es la estructura de ese trato? Heidegger responde con tres nuevos «existenciales» que responden a los tres momentos cooriginarios en que se despliega nuestra referencia al mundo: *«encontrarse» (Befindlichkeit), «comprensión» (Verstehen)* y *«habla» (Rede).*

a)*«Encontrarse»*

Con el término «encontrarse» alude Heidegger a la condición afectiva de la existencia. Es un hecho que nuestro movernos en el mundo acontece siempre en determinados *temples o estados de ánimo.* Los asuntos -las «cosas»- de la vida no aparecen como meros da-tos «objetivos», sino como temibles, gozosos, dolorosos, excitantes, etc. y, en contrapartida, nos sentimos alegres, tranquilos, asustados, exaltados, etc. Este universal fenómeno de las disposiciones anímicas ha sido tradicionalmente entendido en términos de «sentimientos», es decir, como meros estados subjetivos, que recogen el eco interior que produce un suceso objetivo exterior y que carecen, por tanto, de valor cognoscitivo alguno sobre el mundo; tan sólo revelan nuestros propios estados.

Heidegger se opone a esta tradicional manera de entender los «sentimientos». El que siempre y en cada ocasión estemos en un cierto temple de ánimo es prueba de la condición afectiva de nuestro ser-en-el-mundo. Incluso la indiferencia, la ausencia de un estado de ánimo definido es una forma de «sentirse» en el mundo. Pero lo que la analítica existencial pretende es captar el significado ontológico de este hecho. Es lo que expresa Heidegger con el término «encontrarse», que designa la *forma* general de toda disposición anímica concreta.

¿Cuál es su significado? En los estados de ánimo *nos encontramos* de esta o aquella manera (bien, mal, contentos, etc.). *«El estado de ánimo,* dice Heidegger, *hace patente cómo le va a uno.»* Este «irnos» no es en absoluto un estado «interior», sino el modo como nos encontramos en el mundo. Las disposiciones anímicas, lejos de ser ciegas, tienen un esencial carácter informativo: nos colocan ante nuestra propia situación de seres que tienen que ser en el mundo y nos dicen cómo «lo llevamos». Lo que cotidianamente se trivializa como estados de ánimo pasajeros y sin importancia, indicativos a lo

sumo de la mayor o menor gravedad de las cosas que nos pasan, ontológicamente tiene una función clave: «abrirnos» nuestro propio ser, darnos a entender nuestra situación original. Lo que el encontrar-se «abre» es ante todo el puro hecho de existir, lo que Heidegger llama la «*facticidad*»*: en medio de la más indiferente e inocente cotidianidad puede irrumpir el ser del ser-ahí como el nudo hecho de «que es y ha de ser»* (dass es ist und zu sein hat). *Se hace patente el puro hecho de «que es»; el de donde y el adónde permanecen en la oscuridad.(O.c., p.* 135)

Para subrayar este aspecto de facticidad inexplicada, anterior a toda decisión, introduce Heidegger un neologismo con fuerte sabor trágico: *Geworfenheit,* «arrojamiento», «estar arrojados». Ortega, con una gráfica imagen, solía decir que la vida «nos es disparada a quemarropa». *«La expresión , "arrojamiento" busca sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad»,* es decir, el que nos encontramos, antes de toda reflexión o búsqueda de sentido, existiendo *ya* en una situación, en la que estamos inmersos y en la que con nuestra anuencia o sin ella, tenemos que *realizar* la tarea de existir. El componente de dato necesario es lo que la idea de facticidad indica; «entrega a la responsabilidad» expresa, sin embargo, que a lo que estamos arrojados no es a un mero estar pasivamente ahí, sino a la tarea de hacer nuestro propio ser.

Los estados de ánimo son modos de este encontrarnos no reflexivo con nuestra situación original. Heidegger, al hacer del «encontrarse» un existencial, ha querido dejar claro que el darse cuenta de sí mismo está muy lejos de ser la idea clásica de la percepción refleja del sujeto que vuelve sobre sí; no es una «conciencia clara y distinta» de una situación objetiva; es un estado anímico y afectivo en el que no vemos algo, sino que nos encontramos bien o mal. *Heidegger no utiliza los términos conciencia, saber, conocimiento, etc.,* propios del estar ante objetos, y hace uso, en cambio, de la palabra «abrir», que, como sabemos, designa la forma de ser fenómeno de lo que no puede ser objeto. La supuesta oscuridad del «sentimiento» radica en que llega *más allá* de lo que puede alcanzar el conocimiento; ontológicamente el estado de ánimo «es la forma de ser original del *Dasein* en que este es "abierto" para sí mismo *antes* de todo conocer y querer y muy *por encima* del alcance de lo que éstos son capaces de "abrir"» (o. c., p. 135). Sólo la deformación racionalista del occidente europeo ha podido relegar a lo oscuro e irracional lo que es una fundamental forma de nuestra apertura al mundo.

b)*La comprensión*

El uso del término *comprender (Verstehen)* es una de las dificultades mayores con que tropieza el lector de *Ser y Tiempo.* Acostumbrado a entender por «comprensión» una determinada operación intelectual, le resulta inadmisible su significado en la analítica de la existencia. Para obviar este problema hay que dejar desde el comienzo muy claro que «comprender» no es, primariamente, un acto de conocimiento o intelección. Tampoco hace referencia a un tipo de conocimiento opuesto al de las ciencias de la naturaleza, tal como sucede en la ya vieja polémica entre «explicación» y «comprensión». En la analítica existencial, comprensión es una estructura o forma de ser del propio existir, un modo de ser-en el mundo que es previo a la disyunción ser-conocer y que, por tanto, es, en cierto sentido, ambas cosas a la vez.

La estructura que «comprensión» quiere poner de manifiesto ha sido repetidas veces aludida. Constantemente hemos manejado la idea de la existencia como un haber de ser (zu *sein),* como un tener que hacerse el propio ser. Pero este ocuparse de ser implica realizar *posibilidades*; significa que lo que hemos de ser es algo *posible* para nosotros, que tenemos el *poder* de serlo. Esta idea de «*ser posible*» constituye el meollo del existencial «comprensión».

Heidegger se apoya en un uso de «comprender» prácticamente sinónimo de «poder». En alemán, saber un idioma, por ejemplo, francés, se dice «puedo francés» *(ich kann franzosisch).* En español, hay también posibilidades similares: «saber nadar» y «poder nadar» dicen lo mismo. Yo *sé* nadar en la medida en que *puedo* hacer los movimientos necesarios para mantenerme y avanzar sobre el agua. Dos puntos conviene que retengamos de estos ejemplos casi triviales: 1) *que el momento de saber o comprender no se distingue del poder hacer.* Comprender no es un acto de conocimiento que se añada o que recaiga sobre el ejercicio de una actividad, sino que es este ejercicio mismo; 2) que lo que *se comprende* o *puede no es un objeto, sino mi propio poder hacer algo.* «Lo que se puede en el comprender en cuanto existencial», dice Heidegger, «no es ningún algo, sino el ser en cuanto existir». *(O. c.,* p 143.) Lo que se comprende no es un qué -una cosa-, sino un *cómo,* es decir, un modo posible de ser mío; en nuestro ejemplo, «nadar».

Con estas dos indicaciones estamos en disposición de entender el significado de «comprensión». El comprender existencial es el carácter que la existencia tiene como un permanente poder (saber) ser esto o lo otro. Existir, para el hombre, es ocuparse de sus propias posibilidades de ser, es estar referido a lo que en cada ocasión puede ser. No hace falta que entendamos esto de forma dramática. No siempre estamos ante opciones vitales. Cuando, por ejemplo, me quedo en casa estudiando, estoy realizando una posibilidad que tengo entre otras; podría también jugar al baloncesto. A su vez, eso que hago sólo tiene sentido desde otras posibilidades mías (contentar a mis padres, aprobar un examen, prepararme para buscar trabajo, etc.). Los comportamientos humanos son siempre esencialmente realización de posibilidades, adopción de modos posibles de ser, nunca meros «hechos». Que vivir sea una constante realización de posibilidades, indica que la existencia es «poder ser» o, si se quiere, que el ser del *Dasein* está determinado por la posibilidad.

Esta posibilidad, en sentido existencial, de la que Heidegger dice que es *la más originaria y última determinación ontológica positiva del «Dasein»,* hay que entenderla adecuadamente. La filosofía acostumbró a ver en la posibilidad un concepto contrapuesto a realidad. Real es algo cuando existe, cuando está ahí efectivamente dado; una cosa, por el contrario, es posible cuando *puede ser pensada* sin contradicción. Entre lo posible y lo real hay un abismo ontológico. Pero estas tradicionales categorías de la modalidad -posibilidad, realidad, necesidad- son inaplicables a la existencia humana. Son, diría Heidegger, conceptos valiosos para entender lo *vorhanden,* modos diversos del estar ahí algo. Pero la existencia no es un objeto. El poder ser existencial no es la abstracta posibilidad lógica de lo no contradictorio. En él, posibilidad es lo que *yo puedo* en cada instante ser. En la medida en que lo que yo actualmente soy es una posibilidad realizada, inteligible sólo desde otras posibilidades mías, es perfectamente legítimo decir que *soy mis posibilidades. Lo posible* existencial es *real,* forma parte de lo que *soy.* Pero es que, además, frente al ámbito casi ilimitado de lo lógicamente posible, mis posibilidades están fácticamente determinadas por el «arrojamiento», son las posibilidades *de* un concreto estar ya en una situación; ésta recorta necesariamente el campo de lo posible y hace que la posibilidad existencial sea siempre, en expresión de Heidegger, «posibilidad arrojada» *(geworfene Möglichkeit).*

La estructura del «poder ser» de la existencia la comprende Heidegger como *«proyecto» (Entwurf).* Proyecto no significa aquí una planificación deliberada previa a la acción, sino la estructura de la propia acción en cuanto es realización de posibilidades. Proyecto es la forma de ser de un ente que sólo existe vertiéndose hacia sus posibilidades, «proyectándose» sobre ellas: *en el fenómeno del proyecto hay un doble aspecto. Primero: aquello* sobre lo que *el* Dasein *se proyecta es un poder ser de sí mismo. El poder ser es descubierto originariamente en y por el proyecto> pero de manera que la posibilidad hacia la que el* Dasein *se proyecta no es captada objetivamente. Segunda: este proyecto hacia algo es siempre un proyecto* de... *En la medida en que el* Dasein *se proyecta sobre una posibilidad, se proyecta en el sentido de que se descubre como este poder ser. (Los problemas fundamentales de la fenomenología,* G.A., 24, p. 392)

Este texto nos muestra, con la claridad relativa del lenguaje heideggeriano, la absoluta unidad de poder ser, proyecto y comprensión. Al estar referidas a una posibilidad -al proyectarnos sobre ella-, la posibilidad es *comprendida,* esto es, es descubierta como posibilidad mía. Pero este comprender no es anterior ni posterior al proyecto, sino rigurosamente simultáneo. No hay una posibilidad previa y subsistente en la que pienso para luego proyectarme sobre ella ni, al revés, una proyección que me deja ver ulteriormente lo proyectado. Mi posibilidad se constituye como mi posibilidad en la estructura de la existencia como proyecto. Esta «abre» mis posibilidades antes de toda reflexión o deliberación. Ese «abrir» es una comprensión no temática, no explícita de mis posibilidades, gracias a la cual es posible, luego, una deliberación consciente sobre ellas. *El «comprender» anticipa al «conocer» su tema.* Pero, además, el mismo proyecto que abre mis posibilidades me abre a mí mismo como poder ser. En el mismo movimiento por el que «comprendo» mi posibilidad me comprendo a mí mismo como un ser que puede ser.

b.1.*La interpretación*

Este «ver» simultáneo y no objetivante del ámbito de mis posibilidades -mundo- y de mí mismo como un poder ser referido a ella es el *comprender original,* fuente, para Heidegger, de toda forma de conocimiento. Todo conocer supone la condición proyectante-comprensiva de la existencia.

Haber comprendido algo significa saber a qué atenerse respecto de ello, saber «dónde estamos», es decir, tener una idea del «lugar» que ocupa para mi poder ser. Insertándose en el campo de mis posibilidades es como algo resulta comprensible. Lo que Heidegger llama «*Interpretación*» *(Auslegung),* a saber, la captación explícita de algo *como* algo (el árbol como árbol, por ejemplo), el momento en que algo es entendido como lo que *es,* es un desarrollo de lo ya abierto por el comprender original. La *interpretación es la apropiación expresa de lo que como posibilidad estaba ya abierto en el proyecto.*

La interpretación se funda en lo ya abierto en el comprender. Este fundarse tiene el carácter de un triple «suponer», de un haber ya comprendido lo que posibilita la interpretación explícita, que se despliega en tres momentos: 1) un «*tener previo*» *(Vorhabe)* de la totalidad de significación que es el mundo, como espacio abierto en el que se mueve mi poder ser; 2) un «ver previamente» *(Vorsicht)* el ámbito concreto de posibilidades desde el que va a ser entendido algo. «La interpretación se funda en todos los casos en un "ver previo" que "recorta" lo tomado en el "tener previo" de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación.» *(O. c.,* p. 150.) Esa posibilidad de interpretación es obviamente una posibilidad de mi propio poder ser: interpreto el libro como libro baja la previa «mirada» a mi posibilidad de leer o estudiar; pero podría interpretarlo como material combustible ante la posibilidad de calentarme al fuego; 3) por último, «lo comprendido tenido en el "tener previo" y visto en el "ver previo" se vuelve, por obra de la interpretación, concebible» *(ibídem).* El último supuesto de la interpretación es el repertorio de conceptos del que nos vamos a servir para «encajar» la comprensión. Sea la que sea, la interpretación *supone* como algo previo una determinada conceptuación *(Vorgriff).*

La interpretación de algo como algo -la comprensión en la acepción corriente de la palabra- está determinada por estructuras previas, que son, sencillamente, reflejo de la propia constitución de la existencia. En virtud de ello, Heidegger puede establecer la siguiente conclusión, *verdadero leit-motiv* de la hermenéutica contemporánea: «*Interpretación nunca es la captación sin supuestos de algo dado*» *(ibidem).* Lo cual significa lógicamente que el *sentido* de algo, es decir, *lo* comprendido, está en función de esa estructuración previa, característica de la existencia. Heidegger lo dice con toda claridad: «cuando los entes intramundanos son descubiertos a una con el ser del ser-ahí, decimos que tienen sentido». El «sentido» no es una región ideal de significados, el ámbito de lo «lógico», distinguido de sujeto y realidad. Por el contrario, tiene la forma de ser de la existencia, es un «existencial». Como puede observarse, en toda esta idea del conocer como interpretación late una clara referencia crítica a la fenomenología husserliana.

Tras haber visto cómo toda interpretación descansa en una estructura previa de comprensión, no tiene nada de extraño que al comienzo topáramos con el problema de la circularidad del comprender. Ahora podemos ver que esta circularidad es constitutiva, que, efectivamente, toda interpretación ha ya comprendido lo que va a interpretar, porque la existencia es esencialmente proyecto. Por consiguiente, señala Heidegger, no hay que intentar salirse del círculo -faena imposible-, sino, al revés, meterse en él de manera adecuada, es decir, no dejando que el tener, ver y concebir previos se confundan con las opiniones corrientes, con las ocurrencias del intérprete o con los prejuicios de la época.

b.2.*El enunciado*

Lo que llamamos *enunciado (Aussage),* la proposición que dice algo sobre algo, no puede ser, a la luz de la estructura general del comprender, más que el último estadio de la comprensión, el momento de su expresión explícita y consciente, no quien *primariamente* descubre lo comprendido. Lo enunciado en la proposición está ya presente en la interpretación. Esta es esencialmente *antepredicativa.* No necesita de su explicitación en la estructura proposicional sujeto-predicado para dar a conocer lo que algo es. Ya dijimos que el mero golpear con un martillo nos presenta el martillo como martillo con mayor autenticidad que el enunciado «esto es un martillo». Antes de la enunciación que determina y tija el sentido de algo tiene ese algo que estar ya abierto, comprendido. *Esta previa comprensión es el momento hermenéutico fundamental:* el ocuparse de las cosas sobre el trasfondo de significatividad del mundo determina *a priori* su lugar -su significado: lo que «es»- y *por ello* puede ser enunciado. Sin expresar enunciativamente lo que las cosas son, *vivo* constantemente comprendiendo su ser. Esta comprensión antepredicativa -preontológica- de ser, por la que las «cosas» nos son ya algo, y cuya estructura, como hemos visto, reposa en el propio ser-en-el mundo,

es la condición de posibilidad de todo enunciar. De ahí que Heidegger aborde el problema de la proposición *después* de establecida la esencia de la comprensión y lo presente como «un modo derivado de la interpretación».

c)*El «habla» (Rede)*

Ya al hablar de la influencia de Aristóteles tuvimos ocasión de ver cómo Heidegger interpretaba el logos como habla y ésta como esencialmente apofántica, manifestativa de lo que las cosas son. Ahora, tras el análisis del encontrarse y del comprender, modos fundamentales en que la existencia se abre a sí misma como ser en el mundo, puede verse la razón de esa idea. El habla es indisociable de esa apertura constitutiva de la existencia.

«El habla es existencialmente tan originaria como el encontrarse y el comprender. La comprensibilidad está siempre ya articulada, antes, incluso, de la interpretación apropiadora. El habla es la articulación de la comprensibilidad. Está ya, por tanto, en la base de la interpretación y del enunciado.» *(O. c., p. 161.)*

El mundo, como totalidad de relaciones ensambladas referidas a mi poder ser, es un espacio de significatividad en el que *a priori* se encuentra la existencia. Algo resulta comprensible cuando, destacándose del fondo de significatividad, pasa a ser término de referencia de un concreto poder ser. La comprensibilidad general del mundo, como espacio organizado de sentido, *es incoativamente habla, discurso.* El fenómeno del sentido, con el que topábamos en la comprensión, es en el fondo, indistinguible del habla; *tener sentido* y *poder ser dicho son, en realidad, una misma cosa.* «La comprensibilidad afectiva *(befindliche)* del ser en el mundo se expresa como habla. La totalidad significativa de la comprensibilidad *viene a la palabra.»* (Ibidem.)

Que el habla es cooriginaria con «encontrarse» y comprender significa que está fijada a esos dos modos de ser *en* el mundo. Por ello no puede dejar de ser apofántica, de decir lo comprensible, de expresar lo que la situación concreta, en la que la existencia está, significa.

Pero el habla no debe ser confundida, sin más, con *el lenguaje,* esa totalidad estructurada de formas lingüísticas, dotada de legalidad propia, que es el objeto de la lingüísticas y de la filosofía del lenguaje. Por el contrario, *«el fundamento ontológico existencial del lenguaje es el habla»*. No es lo primero el lenguaje y su lógica, sino el habla enraizada en el concreto ser en el mundo al que da expresión y del que es inseparable. La concepción hermenéutico-existencial del lenguaje está pensada en oposición a toda filosofía que objetive el lenguaje como una entidad autónoma, como una estructura absoluta, que, poseyendo una lógica interna e irrebasable, se constituya en la última instancia del pensamiento. La hipóstasis logicista del lenguaje descansa en el mismo *quid pro quo* que la consideración del enunciado como el modo primario de acceder a las cosas. De la misma manera que el enunciado no puede abstraerse de la interpretación que lo sustenta, el lenguaje no puede separarse del contexto global del ser-en-el-mundo, del que es un momento y sin el que no tiene sentido.

Efectuado el análisis de los elementos implicados en el ser-en-el-mundo, Heidegger trata de llevar a cabo la faena inversa, la comprensión de todos ellos en una totalidad sintética, que constituiría entonces el *ser* del *Dasein.*

5. La «esencia» de la existencia

Dado que cualquiera de los mencionados «existenciales» no son aspectos episódicos, sino ingredientes esenciales de la existencia, tienen que poder ser comprendidos en una unidad. La idea que sirve a ello es *«cuidado»*, *«cura» (Sorge),* en el ya conocido sentido de cuidar de algo. Heidegger define el cuidado así: *«pre-ser-se-ya-en" (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)» ("Sich-vorwegschon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden))".*

Tan extraña «definición» recoge lo esencial de los anteriores análisis. La expresión *pre-ser-se (sich vorweg sein)* responde a la estructura del poder ser como proyecto: al proyectarme eligiendo mis posibilidades, voy como por delante de mi mismo, *anticipo* constantemente lo que voy a ser. «Ser ya en» no es otra cosa que la facticidad, el arrojamiento en el mundo, en el que siempre ya nos

encontramos. Mundo es, así, ámbito de posibilidades y término del arrojamiento. Que este «proyecto arrojado en el mundo» sea, a la par, un *ser-cabe los «entes intramundanos»* es el resultado de la «caída» en la que cotidianamente se encuentra el sujeto anónimo de la existencia: en tanto que siendo en el mundo, la existencia es siempre trato con lo que hay en él (personas y cosas), pero que mi poder ser arrojado en el mundo se viva como mero estar cabe las cosas, es indicio de la tendencia *estructural* de la existencia a *perderse* en las cosas y a interpretarse desde ellas.

Que la totalidad de la existencia comprendida en el cuidado no es una construcción, un «arreglo» que el filósofo hace en aras de la coherencia y la sistematicidad, es lo que testimonia la *angustia*. Este modo fundamental del «encontrarse» nos sitúa de golpe ante la globalidad de nuestro ser en el mundo. A diferencia del miedo, ligado siempre a un peligro concreto, a una situación determinada ante la que nos sentimos amenazados, la angustia genuina carece de objeto definido. En ella propiamente «no nos pasa nada». Nada tiene particular importancia, es decir, los asuntos, problemas y «cosas» del mundo pierden significación, se igualan en una perfecta falta de interés. Pero precisamente esta «nadificación» de las cosas me deja solo conmigo mismo; la pérdida de sentido de lo intramundano resalta el hecho insuperable de mi propio tener que ser en el mundo, del que no puedo escapar; de esta forma, «la angustia aísla y abre el ser-ahí como "*solus ipse*". Pero este solipsismo existencial está tan lejos de establecer una cosa sujeto en la inocua vaciedad de un acaecer sin mundo, que justamente pone al ser-ahí, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo y, con ello, ante sí mismo como ser-en-el-mundo» (*o. c.*, p. 188).

Colocándonos ante nuestra propia situación, la angustia rompe el discurso de la cotidianidad; a su luz, las representaciones habituales del «se» aparecen como una *huida* ante la condición fundamental de la existencia. Si en la cotidianidad nos encontramos como «en casa», familiarizados con nuestro entorno, la angustia despierta el sentimiento contrapuesto de «la inhospitalidad *(Unheimlichkeit)* que hay en el ser-ahí en cuanto ser en el mundo arrojado y entregado en su ser a la responsabilidad de sí mismo» (ibidem).

La analítica existencial va tocando a su fin. Con el «cuidado» como estructura global de la existencia parece que hemos alcanzado la situación hermenéutica necesaria para llegar a la comprensión del *sentido* ontológico de la existencia. Pero, si bien nos fijamos, hay aún dos aspectos que impiden que demos por concluido el trabajo preparatorio. En primer lugar, es dudoso que el cuidado nos entregue el *ser total* de la existencia; es la estructura en que se dan *unidos* los distintos momentos constitutivos del existir, pero, precisamente en virtud de la estructura anticipativa del proyecto, la existencia es siempre lo que todavía no es, es decir, nunca es *del todo;* sólo la muerte «cierra», por así decir, la existencia y nos ofrece algo así como una perspectiva total. La interpretación existencial de la muerte es, pues, una tarea necesaria. En segundo lugar, el cuidado tiene como base fenoménica la cotidianidad, y en diversas ocasiones hemos podido entrever que la existencia cotidiana posee un cierto carácter desfigurador de nuestro propio ser, una cierta tendencia a la inautenticidad; de ahí que nos haya surgido imperceptiblemente la oposición existencia auténtica-existencia inauténtica. Sólo una determinación definitiva de aquélla nos sitúa ante la *originalidad* del fenómeno de la existencia que la interpretación necesita.

6. El «estar-a-la-muerte» (Sein zum Tode)

Que la muerte no puede ser propiamente experimentada, vivida, es algo ya visto desde antiguo. Epicuro quería liberarnos del poder de la muerte haciendo notar que ésta «nada es para nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, nosotros ya no somos». Pero esta aguda observación depende, con toda evidencia, de considerar que la muerte *es* un suceso, un hecho objetivo, que está ahí dado y que puede comprobarse. Pero sabemos muy bien que *ser* no consiste, para la existencia humana, en estar ahí algo dado *(vorhanden)*. Si se inserta en su contexto real, la existencia, la muerte ciertamente está presente, *es* de la única forma en que puede ser: como mi más fundamental y extrema posibilidad.

La muerte es, ciertamente, el «fin» *(Ende)* de la existencia. Pero fin no podemos representárnoslo aquí ni como el estado final en que un proceso llega a su plenitud ni como la cesación de algo que está ahí (la lluvia que cesa, el camino que acaba). La muerte es indiferente a toda plenitud y no es un suceso que me sobrevendrá desde fuera. Por el contrario, es *mi* propio fin, lo que significa que, en la misma medida en que soy mis posibilidades, soy la posibilidad de mi propio fin. Las posibilidades

que aún no soy, pero a las que estoy constitutivamente abierto como proyecto, llevan inscritas su propio fin. La muerte es, por tanto, una posibilidad peculiar de mi existencia. Su «realidad» no es entonces la de un «hecho», sino la de una posibilidad a la que estamos referidos: «el acabar mentado con la muerte no significa que el ser-ahí haya llegado al fin, sino que este ente es *relativamente al fin (Sein zum Ende)»*. La presencia de la muerte es la de un *estar a la muerte (Sein zum Tode)*, la de un conducirnos respecto a ella.

La muerte no es, sin embargo, una posibilidad cualquiera. Es la más propia, porque siendo la posibilidad de «no ser ya más», me revela como ninguna otra mi propio ser como puro poder ser en el mundo. Al centrarme en mí mismo y en mi propio destino, me aísla, me corta toda relación con otros existentes y con otras posibilidades: es la más irrelacional, la más intransferible y exclusiva. Pero es, además, absolutamente insuperable. Es, por paradójico que parezca, la posibilidad que contiene la imposibilidad de mi existencia: *ésta es un poder ser intrínsecamente referido a la posibilidad de no poder ser.* Como tal posibilidad extrema, es literalmente irrebasable.

La muerte, como vivencia anticipada del fin, nos ofrece así la perspectiva de totalidad de la existencia en el propio seno de ésta.

7. La existencia auténtica

En distintos momentos hemos podido ver cómo el análisis de la existencia es literalmente des-velación, retirada de los velos que encubren.

Al hablar del sujeto de la cotidianidad tuvimos ocasión de comprobar cómo el rasgo decisivo del «se» anónimo es entregarse a los diversos asuntos del mundo y ocultarnos el mundo como el ámbito de nuestro propio poder ser. Pero este ocultamiento no es total. Precisamente en tanto que público, el «se» no puede hacer desaparecer íntegramente la posibilidad de construirse un ser propio. La angustia, forma privilegiada de encontrarse consigo mismo, es un exponente de esta posibilidad. La existencia cotidiana es un modo posible de ser que lleva implícita la posibilidad contrapuesta. Esta, el modo auténtico de existencia, es siempre una modificación de la cotidianidad que recupera, a través de las deformaciones, la figura original de la existencia.

¿En qué consiste ésta? Ahora, tras el análisis de las estructuras fundamentales del existir, estamos en la situación adecuada de responder. Pero caeríamos en un error si creyéramos que la respuesta es algo así como una teoría filosófica *sobre* la existencia. Una vez más, como en el caso de la angustia, Heidegger cree poder disponer de un *fenómeno* que atestigua que la existencia auténtica es una concreta posibilidad existencial que puede ser adoptada y no una abstracta elaboración intelectual. Es el hecho universalmente conocido como *«la voz de la conciencia»*. Del largo análisis fenomenológico que de él realiza Heidegger, sólo podemos aducir aquí algunos trazos imprescindibles.

Toda la interpretación está dirigida a comprender la conciencia sobre la base de la estructura de la existencia ya revelada. Se trata de ver la conciencia como un momento de la existencia, no como la representación de instancias ajenas. Toda interpretación teológica está descartada de antemano. Desde este punto de vista la voz de la conciencia no puede ser más que una llamada de la existencia a sí misma. ¿En qué sentido? Veámoslo en este breve texto:

«La conciencia se revela como la llamada del cuidado»: el que llama es el ser-ahí que, en su arroja-miento (ser-ya-en...), se angustia por su poder ser. El interpelado es igualmente el Dasein, llamado a su mas propio poder ser (pre-ser-se...). Y mediante esta llamada, el ser-ahí es invocado a salir de la caída en el «se» (ser-ya-cabe el mundo del que se cuida). (O.c., p. 277)

El resultado de esta interpretación existencial es claro: la conciencia se «explica» por la propia estructura del «cuidado» *(Sorge)*, ser mismo de la existencia. En ella están presentes sus diversos elementos y sólo ellos son necesarios para dar cuenta de la realidad existencial de la conciencia.

Pero la idea vulgar, preontológica de la conciencia va siempre ligada a la noción de *culpa* o *deuda (Schuld)*. ¿Hay en la existencia algo que pueda justificar el arraigo de esta idea prefilosófica? Sin duda, dirá Heidegger, con tal que «culpa» no se entienda como la falta o defecto *de algo,* sino

como una *forma defectuosa de ser,* es decir, como un modo de ser constitutivamente afectado por una negatividad.

Si miramos la estructura de la existencia desde este ángulo, la negatividad salta a la vista por doquier. En cuanto arrojada, la existencia es esencialmente un *no* haberse puesto a sí misma, un no ser su propio fundamento; ser-ya significa justamente que no soy como resultado de una proyección mía, sino al revés, que estoy anclado *ab origine* en una circunstancia que *no puedo* rebasar. Por eso es imposible *a priori* que la existencia pueda ser *dueña (mächtig)* de sí misma. En cuanto proyecto, la existencia no está menos transida de negatividad; despedida sin fundamento hacia sus posibilidades, éstas no son ilimitadas, sino restringidas por el arrojamiento; pero, además, la proyección implica que se es una posibilidad y *no otra;* este «no otra» es esencial: mi poder ser sólo *es* eligiendo una posibilidad y no pudiendo a la vez elegir otra; la proyección es, en sí misma, negativa... Por otro lado, el fin al que apunta la existencia, su posibilidad más propia, la muerte, es la posibilidad de un poder *no* ser, que «completa» de manera radical la negatividad de la existencia.

«El cuidado mismo está, en su esencia, transido de parte a parte de negatividad. El cuidado -el ser del Dasein- quiere decir, según esto, como proyecto arrojado: el (negativo) ser el fundamento de una negatividad. Y esto significa: El Dasein es, como tal, culpable.» (O.c., p. 285)

La culpabilidad fundamental que la conciencia revela no es otra que *la condición originariamente negativa, finita de la existencia.* Dado que se encuentra grabada en su propia estructura, *la existencia es irremediablemente finitud.* La voz de la conciencia que llama a salir del «se» anónimo para ser sí mismo, es, desde ahora, una *llamada a aceptar la finitud radical,* a asumirla como nuestra posibilidad más propia. Esta actitud implica una disponibilidad básica de apertura a la conciencia, que Heidegger expresa como *«querer-tener-conciencia»* y que es distintiva del existir auténtico. Este toma sobre sí su condición finita, se hace cargo de ella, es decir, *elige* el proyecto de vivir su finitud como su propio poder ser y, de esta manera, se hace responsable de su culpabilidad irremisible. Esta «decisión» que abre la existencia en su originalidad, denominada por Heidegger *«estar resuelto» (Entschlossenheir),* es la entraña de la existencia auténtica.

De esta forma, la existencia «resuelta» es un modo privilegiado de conocimiento, un modo señalado del «abrirse» la existencia a sí misma, que, contra toda desfiguración, nos da noticia de nuestro propio ser. Así es, sin duda, como Heidegger nos la presenta. Todo su lenguaje está dirigido a evitar una lectura moral de la contraposición existencia auténtica-existencia inauténtica. Pero no resulta fácil seguirle en este propósito. No sólo un trasfondo ético, sino la idea religiosa, pero secularizada, del pecado original acude de forma ineludible a la mente. Tras la lectura de las páginas de *Ser y Tiempo* sobre la muerte y la finitud, resulta imposible no dar la razón a Levinas cuando consideraba este libro «un discurso sobre la ausencia de Dios».

8. La temporalidad, sentido del ser del « Dasein »

En su modalidad auténtica de ser, la existencia se apropia de sí misma y se ve como es. Parece con ello haberse llegado a la comprensión definitiva del ser de la existencia. Sin embargo, no es así; el existir auténtico es el ámbito en que la existencia se muestra prístina, genuinamente; es el modo fenomenológico privilegiado en que la existencia se da en su originalidad. Pero esto no quiere decir que esté dada ya la comprensión de su *sentido,* que se haya llegado a la total inteligibilidad de lo que ella es. Es posible aún ir más allá.

Al fijar la atención en la estructura del comprender, tuvimos ocasión de comprobar que el sentido no es sin más el significado lógico-lingüístico de la palabra o frase, sino lo que sustenta la comprensibilidad de algo, constituido ante todo por la pre-estructura del tener, ver y concebir previos. «Sentido significa el "sobre que"» del proyecto primario, a partir del cual puede concebirse en su posibilidad algo como siendo lo que es.» *(O. c., p. 324.)* Comprender el sentido de algo es entender lo que lo hace posible, que no supone una entidad distinta o ajena a la cosa, sino la misma cosa en cuanto enteramente comprendida. En nuestro caso, el sentido de ser del *Dasein* quiere decir entender lo que hace posible en su estructura interna el «cuidado» *(Sorge)* tal como se muestra en la existencia auténtica Tal sentido es lo que Heidegger llama la *temporalidad (Zeitlichkeit).* ¿Cómo se hace patente?

La existencia auténtica es proyección hacia la muerte, que la anticipa como su posibilidad más propia. En la medida en que estamos constantemente referidos a nuestra posibilidad más propia, *nos vemos desde ella, como a la luz de ella.* Esto es posible porque, *en general,* la existencia puede, manteniendo la posibilidad como posibilidad -esto es, sin realizarla- *venir desde ella hacia sí misma,* hacia lo que en cada momento es. «El *Dasein,* a la espera de su poder ser, *viene hacia sí (kommt auf sich* zu). En este venir hacia sí a la espera de una posibilidad, el *Dasein* es, en un sentido originario, *porvenir (zukünftig).* Este venir hacia sí, desde su más propia posibilidad, que radica en la existencia del *Dasein* y del que todo esperar es un modo determinado, es el *concepto primario de futuro (Zukunft).» (Los problemas fundamentales de la fenomenología, G.* A., 24, p. 375.) Obviamente, futuro no puede entenderse aquí como la porción del tiempo que aún no ha llegado, pero que llegará, sino como la misma existencia que se comprende desde su posibilidad más propia. Sólo *hay* futuro, en el sentido habitual de la palabra, para un ser que es esencialmente porvenir, apertura a su posibilidad más propia.

Pero la existencia auténtica es también aceptación de esa finitud que supone el *estar arrojado* en el mundo. Arrojamiento, sabemos perfectamente, significa que la existencia no inicia su ser por sí misma, sino que *siempre es habiendo ya sido.* Este «haber ya sido» no es el conjunto de acontecimientos que me ocurrieron pero que ya pasaron y ahora no son, sino, muy al con trario, un momento constantemente vigente en mi ser actual; la existencia no tiene un pasado, *es* su pasado (Heidegger aprovecha que tal idea es fácilmente asimilable por la conciencia lingüistica del alemán, cuyo verbo *sein* -«ser»- conjuga el perfecto utilizándose a sí mismo como auxiliar, de forma que se dice «yo soy sido« *-ich bin gewesen-* y no «yo he sido»). La aceptación de la finitud es asumir el ser lo que se ha sido. *Por ello, el sentido original de futuro comprende a la vez el pasado:* al venir desde su posibilidad más propia hacia sí misma, la existencia encuentra este «si misma» como un ser lo que ya ha sido. En virtud del haber sido, el venir hacia sí del futuro tiene el carácter de un *volver,* de un *retorno (Zurückkommen).* Pero, a su vez, la *asunción* del arrojamiento muestra que el haber ya sido sólo *es* en la medida en que *volvemos* sobre él, lo aceptamos, lo hacemos nuestro; en la medida, por tanto, en que está envuelto en el futuro. Incluso el mero recordar es una *posibilidad* que yo tengo ante mí. De ahí que pueda Heidegger decir que «el pasado surge en cierta medida del futuro». Por ello justamente es posible la historicidad de la existencia: un ser que no *puede* ser su pasado carece de historia. Si el futuro comprende el pasado, el pasado no es sin el futuro.

Por último, la existencia auténtica se sabe siempre en situación. Tal estar en situación no es un estar ante cosas u objetos, sino un *hacerse cargo* de las condiciones reales en que se ejerce mi existencia. Al hacernos cargo de la situación, *nos hacemos presentes* los asuntos o cosas de nuestra circunstancia. El presente *(Gegenwart)* es, en su origen, este hacer presente *(Gegenwärtigen),* que no es nada sin el proyecto de mis posibilidades que vuelven sobre lo que ya he sido. La permanente fusión de pasado y futuro hacen posible el estar presente la situación.

Esta fusión o imbricación originaria de futuro, pasado y presente en su específico sentido existencial es lo que constituye la Temporalídad (Zeitlichkeit). Ella es el sentido del ser de la existencia, porque sólo en ella se hace posible la unidad de los diversos elementos del «cuidado»: la copertenencia original de futuro, pasado y presente funda la unidad de proyecto, facticidad y «caída» y la hace comprensible.

Sólo como temporalidad se hace plenamente inteligible, trasparente, la totalidad estructural del «cuidado».

La temporalidad, en virtud de la complicación de sus momentos, está presente -«se temporaliza» en el lenguaje heideggeriano- en cada uno de ellos. Heidegger los denomina «éxtasis» y atribuye a la temporalidad en general un carácter extático, *porque cualquier momento del tiempo es pura referencialidad, puro «estar fuera de sí»* (venir *hacia,* volver *a,* hacer presente son las características respectivas de futuro, pasado y presente). En cuanto constituida por la temporalidad, la existencia no transcurre en el tiempo, sino que *es ella misma temporal,* está hecha de temporalidad. Por ello es esencialmente extática, pura apertura o exposición hacía fuera.

La temporalidad, así entendida, tiene ciertamente poco que ver con la concepción corriente del tiempo como una sucesión indefinida de momento homogéneos. Esta comprensión de las partes del tiempo -antes, ahora, después- como sucesivas y homogéneas iguala la diversidad original de los

tres «éxtasis» de la temporalidad, borra su mutua coimplicación y no atiende a su carácter extático. Por ello hay que apartar el esquema habitual del tiempo y *comprender la existencia como un hacerse temporalizándose* y no como un acontecer en el tiempo. En este sentido, la temporalidad tampoco es identificable con el tiempo interno de la conciencia opuesto al tiempo objetivo que miden los relojes -pensemos en Bergson-. La temporalidad no es una vivencia del tiempo, es la estructura de nuestro existir en el mundo."

Destino (Geschick): Durante la segunda etapa de su pensamiento Heidegger analiza la relación hombre-ser desde el ser mismo. Considera ahora al ser humano implantado en el interior del destino del ser, y la cuestión del ser no es vista como algo de lo que el hombre dispone a su antojo. El ser humano aparecía durante la primera etapa de su obra como condición de posibilidad del ser, pero esto se revela ahora sólo parte de la verdad, pues el ser humano sólo es tal en función de su remisión a la manifestabilidad del ser. Que el ser se dé, que se manifieste, es un don (die Gabe) del ser, su gracia. El hombre no es dueño de la desvelación del ser, es sólo el ente en el que acontece. En la manifestación o entrega del ser al hombre es siempre el ser el que lleva la iniciativa. Este don con el que el ser regala al hombre es visto como un envío, disposición o lanzamiento por parte del ser que origina la apertura en la que lo ente se presenta y muestra al hombre en determinada época. Se trata, por tanto, de un destino o sino. La palabra *Geschick* es la que utiliza Heidegger. Remite a Ge- (conjunto, reunión, colectividad...) y *schicken* (enviar, expedir, mandar a buscar, llevar por un camino...) Ahora bien, que el hombre encuentre las aperturas en las que lo ente se manifiesta como algo dado, ya destinado, no ha de entenderse como que el hombre en relación con el ser es pura y simple pasividad. La entrega del ser al hombre supone que éste dispone a su vez del ser y que se lo apropia para sí. El hombre no se limita a situarse dentro de un destino del ser, sino que toma parte en él.

Desocultamiento (Unverborgenheit): Es el término que utiliza Heidegger para referirse al advenimiento del ente al ámbito de lo presente, pero conservando la referencia a un previo ocultamiento. Designa, por tanto, el proceso de manifestación del ente, el llegar a ser del ente. Según Heidegger, expresa el sentido genuino de la αληθεια griega. Termino que, traducido tradicionalmente por "verdad", significa des-ocultamiento, surgimiento desde lo oculto.

Emplazar (stellen): El verbo stellen significa en alemán poner, situar, colocar, meter, ajustar, disponer, imponer, emplazar, componer... Relacionados con el verbo stellen encontramos producir o fabricar (her-stellen), representar (vor-stellen), ordenar (be-stellen), perseguir (nach-stellen). El conjunto del emplazar, denominado por Heidegger *"Gestell"*, es considerado la esencia de la técnica moderna. *"Gestell"* vendría a significar la estructura inherente al conjunto de dispositivos, emplazamientos, ajustes, engranajes, imposiciones... en que consiste la técnica moderna. En el mundo técnico el ser está bajo el signo del emplazar. Viene a constituir un sistema de organización total en el que todo está dispuesto y ajustado.

Ek-sistencia (Ek-sistenz): La Filosofía de Heidegger pretendió ser siempre una Filosofía del ser, en la convicción de que el sentido del ser es el tema del pensar. Filosofar significó para Heidegger no salir del camino abierto con la pregunta por el ser. Pese a ello resulta complicado encontrar en Heidegger una respuesta precisa a la pregunta por el ser. Su filosofía será en todo momento un pensamiento en camino y quizá el hilo más profundo que da unidad a su pensamiento, la senda abierta con la pregunta acerca del sentido del ser por la que transcurrirá su andadura intelectual, sea la correlación hombre-ser. La díada hombre-ser nunca fue pensada por Heidegger de forma unidireccional. El hombre y el ser son considerados como los dos polos de una misma estructura en comunión. Precisamente, su obra se desarrolló en dos etapas en función del enfoque que le dio a la relación hombre-ser. En un primer momento se pregunta por el ser desde el horizonte de lo humano, mostrando al ser humano como condición de posibilidad del ser. Posteriormente, a partir de los años treinta, orienta su pensamiento hacia el ser mismo, viendo en el ser la condición de posibilidad del ser humano. En un principio usó el término Dasein para referirse a la existencia humana. Con ello quiere significar dos cosas:

-El hombre es el ente ontológico, es decir, en el ente que existe comprendiendo el ser y que se interroga por su sentido, el ente a través del cual el ser se abre paso. De hecho el término Dasein

remite en su etimología al término ser: Da-sein significa desde un punto de vista etimológico ser/estar aquí/ahí. Designar al ser humano como Dasein supone que el ser humano es/está aquí/ahí como el lugar óntico donde el ser se revela.

-El modo de ser propio del hombre frente al resto de seres es la existencia (die Existenz). Precisamente, el término Dasein conlleva también el significado de raíz latina existieren (existir). A los entes no humanos el ser les es dado de forma cerrada y conclusa. Al Dasein, en cambio, el ser se le da de forma abierta: existe en tensión hacia sí mismo, su ser es un quehacer, es proyecto, tarea a realizar. Es el único ser al que le va su ser en su propio ser. Su ser radica en la existencia.

En todo momento la existencia (die Existenz) será considerada como el modo de ser propio del ser humano. No obstante en sus últimas obras el término existencia sufre un cambio de grafía: escribe ek-sistencia (ek-sistenz). El cambio tiene su sentido. Heidegger está considerando al ser humano en el interior del destino del ser. Al escribir ek-sistencia en vez de existencia quiere expresar el carácter extático del ser humano: ese estar como más allá de sí mismo implantado en el ser. El "Da" del Da-sein es interpretado ahora como el "claro" (Lichtung) del ser en el que se muestran los entes en su ser; el "cuidado" se interpreta como la "guarda" de la verdad del ser a la que es incitado el hombre por el ser; y el "proyecto", que en su primera etapa designaba la proyección del Da-sein hacia su porvenir, es entendido ahora como el carácter extático del ser humano en cuanto que lanzado por el propio ser en su verdad (la del ser) para que la guarde (el hombre). El hombre nos aparece ahora como pastor del ser, que es llamado por el ser mismo para que custodie su verdad. Es el ente que habita en la cercanía del ser, es el vecino del ser.

Esencia (Wesen): Tradicionalmente se ha venido utilizando el concepto de esencia como aquello que define a varios individuos por ser común a ellos. Heidegger lo entiende como lo que origina y funda algo, lo que lo hace ser lo que es. Lo usa, normalmente, en sentido verbal: lo esenciante, lo que esencia en algo.

Existencias (Bestand): Es la forma que tiene lo ente de manifestase en el mundo contemporáneo dominado por la técnica. La realidad es concebida como un fondo, stock o reserva de existencias almacenables, manipulables y consumibles. No hay otra cosa que existencias. Esto supone la consumación de la forma de proceder propia del pensamiento ocidental, caracterizazdo por el olvido del ser (Seinsvergessenheit). Olvido del ser no quiere decir sino olvido de la diferencia ontológica entre el ser y los entes. Se da en aquella situación en la que se piensa el ser desde los entes, desde lo presente y manifiesto, sin tener en cuenta que el ser es precisamente lo no ente, lo que posibilita que el ente se muestre sin ser ello mismo ente manifestado. El destino de Occidente ha sido el retiro del ser (Seinsverlassenheit), y la consideración de la totalidad de la realidad como existencias supone su expresión más perfecta.

Im-posición (Ge-stell): *Gestell* significa en alemán armazón, chasis, soporte, estantería, pedestal, caballete... Pero Heidegger lo va a considerar como compuesto de Ge y stell, y le va a dar un sentido propio y peculiar. El Ge- tiene el valor de conjunto, reunión, colectividad; y el verbo stellen significa en alemán poner, situar, colocar, meter, ajustar, disponer, imponer, emplazar, componer... Relacionados con el verbo stellen encontramos producir o fabricar (her-stellen), representar (vor-stellen), ordenar (be-stellen), perseguir (nach-stellen). Gestell vendría a significar la estructura inherente al conjunto de dispositivos, emplazamientos, ajustes, engranajes, imposiciones... en que consiste la técnica moderna. Es lo que Ernst Jünger entendía por movilización total (totale Mobilmachung): proceso por el cual el ente es sometido en su totalidad a la voluntad del hombre por medio de la técnica. La complejidad del término lo hace prácticamente intraducible, proponiéndose a tal fin infinidad de términos: dis-posición, artefacto, dis-positivo, dis-posición, estructura de emplazamiento, estructura de dispositivos, ins-talación, en-granaje, or-ganización, ins-pección, dis-ponibilidad... Nosotros hemos optado por im-posición. Pues bien, según Heidegger la im-posición es la esencia de la técnica moderna, y va a ser considerada como el destino del ser propio en la época contemporánea. Veamos qué quiere decir esto último. Durante la segunda etapa de su pensamiento Heidegger analiza la relación hombre-ser desde el ser mismo. Considera ahora al ser humano implantado en el interior del destino del ser, y la cuestión del ser no es vista como algo de lo que el hombre dispone a su antojo. El ser humano aparecía durante la primera etapa de su obra como condición de posibilidad del ser, pero esto se revela ahora sólo parte de la verdad, pues

el ser humano sólo es tal en función de su remisión a la manifestabilidad del ser. Que el ser se dé, que se manifieste, es un don (die Gabe) del ser, su gracia. El hombre no es dueño de la desvelación del ser, es sólo el ente en el que acontece. En la manifestación o entrega del ser al hombre es siempre el ser el que lleva la iniciativa. Heidegger empleará varios términos para designar la realización de lo que coliga el hombre al ser y el ser al hombre. Así, nos hablará del desocultamiento (Unverborgenheit), que es el término que utiliza Heidegger para referirse al advenimiento del ente al ámbito de lo presente, pero conservando la referencia a un previo ocultamiento. También se referirá al ser como apertura (Offenheit), haciendo referencia a que el desocultamiento del ente supone que el ser abre un ámbito de apertura, un espacio abierto y despejado en el que el ente se hace presente, se manifiesta. En un sentido muy similar utilizará el término claro, claridad o iluminación (Lichtung), para referirse a aquel ámbito en el que el ente resulta iluminado, se muestra o aparece, pero que, en su acción de iluminar, se retrae u oculta tras la manifestación del ente. Pero será el término Ereignis el que se vaya consolidando en la obra de Heidegger como la expresión más adecuada de la relación hombre-ser, llegando a designar, en cierta medida, al ser mismo. El termino Ereignis significa suceso, acontecimiento, evento; remite al verbo ereignen, acontecer, ocurrir, suceder. Pero Heidegger va a recurrir a su etimología para darle un sentido peculiar. El prefijo er- alude normalmente en alemán a hacer algo, provocar un efecto; y eignen significa apropiado, adecuado, apto. Así, el sentido que Heidegger le da a Ereignis, acontecimiento, es el de hacer apropiación. El Ereignis designa, por tanto, el acontecimiento de apropiación mutua entre el hombre y el ser, mediante el que aquél se presta como lugar de donación y éste se entrega, habilitando en ese proceso lo ente, haciendo ser lo ente. Se trata de una recíproca apropiación-expropiación entre el ser y el hombre, de una coimplicación o comunión entre ellos. En el Ereignis se pone de manifiesto la radical copertenencia (zusammengehören) entre el ser y el hombre: al mismo tiempo que el ser se apropia del hombre haciéndolo Dasein, es decir, el lugar propio del ser, quedando así ligado (vereignet) al ser, el ser se entrega (zugeeignet) al hombre. Se trata, por tanto, de una mutua necesidad mediante la cual ser y hombre están apropiados (ge-eignet). Lo que el Ereignis trata de expresar es que no hay ser más que para el hombre y recíprocamente que no hay hombre más que para el ser: la mutua co-pertenencia (Zu-einander-gehören) del hombre y del ser. El Ereignis es considerado como un envío, disposición o lanzamiento por parte del ser que origina la apertura en la que lo ente se presenta y muestra al hombre en determinada época. Es un destino del ser. Ahora bien, que el hombre encuentre las aperturas en las que lo ente se manifiesta como algo dado, ya destinado, no ha de entenderse como que el hombre en relación con el ser es pura y simple pasividad. La entrega del ser al hombre supone que éste dispone a su vez del ser y que se lo apropia para sí. El hombre no se limita a situarse dentro de un destino del ser, sino que toma parte en él. Pues bien, la im-posición, considerada como la esencia de la técnica, constituiría el destino del ser de la época en el que vivimos. Sería la forma en que tiene lugar el Ereignis en el mundo científico-técnico o, como en alguna ocasión dice Heidegger, en la era nuclear. Pero, ¿en qué consiste este destino del ser, esta peculiar forma de darse el Ereignis bajo el imperio de la técnica? Según Heidegger consiste básicamente en tres cosas:

- Es una provocación, reto, desafío o exigencia que impone entrega de energía, producción, utilidad, operatividad, fabricación, explotación, manipulación, dominio, posesión, disposición...

- Dicha provocación muestra, desoculta o presenta lo ente como existencias solicitadas o encargadas. La realidad es concebida como un fondo, stock o reserva de existencias almacenables, manipulables y consumibles.

- No hay otra cosa que existencias. Esto supone la consumación de la forma de proceder propia del pensamiento occidental, caracterizado por el olvido del ser (Seinsvergessenheit). Olvido del ser no quiere decir sino olvido de la diferencia ontológica entre el ser y los entes. Se da en aquella situación en la que se piensa el ser desde los entes, desde lo presente y manifiesto, sin tener en cuenta que el ser es precisamente lo no ente, lo que posibilita que el ente se muestre sin ser ello mismo ente manifestado. El destino de Occidente ha sido el retiro del ser (Seinsverlassenheit), y la consideración de la totalidad de la realidad como existencias supone su expresión más perfecta.

Lenguaje (Sprache): En el lenguaje y a través del lenguaje va a tomar cuerpo la relación hombre-ser. El lenguaje es la casa del ser, y el ser humano es su morador. Es en el lenguaje donde, a través del pensar, el hombre puede asistir a la llamada del ser para ponerse a su escucha. El ser llega al lenguaje, llevando al hombre al lenguaje; es decir, emplaza al hombre en el lenguaje para que sea su portavoz. El hombre dispone del lenguaje pero, en cierto sentido, el lenguaje también dispone de nosotros. Las categorías gramaticales no son determinaciones arbitrarias de la lengua, sino que dependen de una determinada comprensión del ser. La lengua habla, dirá Heidegger. Somos su posibilidad, pero también su mensajero. La poesía es la manifestación de la esencia del lenguaje. En esencia todo lenguaje es poético, pero sólo en esencia. La poesía, en cuanto que lenguaje creativo, sería la expresión lingüística del ser. El poeta realmente creativo, el que es capaz de escuchar el decir originario y esencial, el que se deja decir, instituye un mundo, alumbra la verdad en sentido pleno. En la poesía así entendida tendría lugar un don que fundaría un comienzo, se trataría de una auténtica fundación de ser.

Libertad (Freiheit): Como casi todos los conceptos tradicionales que aparecen en la obra de Heidegger, también la libertad adquiere un carácter ontológico que tiene poco que ver con el libre albedrío. Según Heidegger, para poder elegir entre varias cosas ha de darse previamente una relación con el ser que permita que las cosas se nos muestren como son. La libertad es precisamente esa apertura a la manifestabilidad del ser de las cosas. En origen, por tanto, no se trata de una característica de la voluntad humana, sino que la voluntad humana ya está en la libertad antes de llevar a cabo cualquier elección. Habría que decir no que el hombre es libre sino que es tenido por la libertad. Se trata, por tanto, de un concepto trascendental de libertad consistente en dejar que los entes sean lo que son. Así entendida, la libertad nos aparece como condición de posibilidad de la verdad. Heidegger entenderá la verdad como des-ocultamiento, des-cubrimiento o des-velación que conserva la referencia a un previo ocultamiento, como salir de lo oculto o surgimiento desde lo oculto (Unverborgenheit). Tal concepto de verdad expresaría, según Heidegger, el sentido genuino y original de la alηϑeia griega. La verdad designa, por tanto, el proceso de manifestación del ente, el llegar a ser del ente, su presentarse o hacerse presente. Se trata, por tanto, de una concepción ontológica de la verdad, que sitúa el problema de la verdad más allá de la tradicional adecuación del entendimiento a la realidad o corrección de la representación y el juicio. La representación como forma de acceso a la realidad olvida que no puede haber representación de objeto alguno sin la previa apertura de un campo o ámbito que lo posibilite. Por eso es considerada por Heidegger como la forma de proceder propia del pensamiento que olvida el ser, que es precisamente lo que ha caracterizado la historia del pensamiento occidental. La historia de la metafísica, según Heidegger, es la historia del olvido del ser (Seinsvergessenheit). Nunca ha pensado el ser en su verdad. El destino de Occidente ha sido el retiro del ser (Seinsverlassenheit). Olvido del ser no quiere decir sino olvido de la diferencia ontológica entre el ser y los entes. Se da en aquella situación en la que se piensa el ser desde los entes, desde lo presente y manifiesto, sin tener en cuenta que el ser es precisamente lo no ente, lo que posibilita que el ente se muestre sin ser ello mismo ente manifestado. Precisamente este es el error que comete el pensamiento representacional (vorstellendes Denken) y la concepción de la verdad como adecuación o correspondencia. La verdad en Heidegger es una donación o gracia con la que nos vemos regalados cuando somos capaces de abrirnos a las cosas. Sólo así es posible corresponderlas. La verdad como correspondencia o adecuación sólo es posible de forma derivada como consecuencia de una previa apertura a la donación de ser. Precisamente por eso Heidegger verá en la libertad el fudamento de esa capacidad de abrirnos a las cosas. Ser libre quiere decir, en este contexto, tener la capacidad de aceptar lo que se manifiesta en el claro del ser, es decir, en la apretura o espacio en el que lo ente se nos presenta. Se trata, lejos de lo que podría pensarse, de una actitud de retroceso frente a las cosas, de dejarlas ser, para que se nos muestren en su ser. La verdad y la lbertad tal como son concebidas por Heidegger adquieren el carácter de destino del propio ser. Durante la segunda etapa de su pensamiento Heidegger analiza la relación hombre-ser desde el ser mismo. Considera ahora al ser humano implantado en el interior del destino del ser, y la cuestión del ser no es vista como algo de lo que el hombre dispone a su antojo. El ser humano aparecía durante la primera etapa de su obra como condición de posibilidad del ser, pero esto se revela ahora sólo parte de la verdad, pues el ser humano sólo es tal en función de su remisión a la manifestabilidad del ser. Que el ser se dé, que se manifieste, es un don (*die Gabe*) del ser, su gracia. El hombre no es dueño de la desvelación del ser, es sólo el ente en el que acontece. En la manifestación o entrega del ser al hombre es siempre el ser el que lleva la iniciativa. Este don con el que el ser regala al hombre es visto como un envío, disposición o lanzamiento por parte del

ser que origina la apertura en la que lo ente se presenta y muestra al hombre en determinada época. Se trata, por tanto, de un destino o sino. La palabra *Geschick* es la que utiliza Heidegger. Remite a *Ge-* (conjunto, reunión, colectividad...) y *schicken* (enviar, expedir, mandar a buscar, llevar por un camino...) Ahora bien, que el hombre encuentre las aperturas en las que lo ente se manifiesta como algo dado, ya destinado, no ha de entenderse como que el hombre en relación con el ser es pura y simple pasividad. La entrega del ser al hombre supone que éste dispone a su vez del ser y que se lo apropia para sí. El hombre no se limita a situarse dentro de un destino del ser, sino que toma parte en él, se lo apropia. La libertad no hay que entenderla, por tanto, como un abandono, indiferencia o dejadez, sino como un comprometerse (sich einlassen) en que las cosas sean lo que son, como la exposición (Aussetzung) al desvelamiento del ente.

Misterio (das Geheimnis): La entrega del ser al hombre se produce siempre en un horizonte de radical ininteligibilidad, pues el ser se desvela al hombre retrayéndose en los entes, es decir, al mostrarse haciendo que los entes sean lo que son queda oculto tras ellos. Desvelándose se vela, mostrándose se oculta, acercándose se aleja, fundando abre brecha. La relación ser-hombre entendida como Ereignis supone que el ser se manifiesta como presencia ausente, como advenimiento huido, como misterio. Quizá es esto lo que Heidegger quiere señalar cuando utiliza el nombre del ser tachado, es decir, como signo que nos pone al corriente de la esencial ausencia del ser considerado en su plenitud.

Original-duradero-otorgador (Gewährende): Es un concepto que aparece en varias ocasiones en la obra de Heidegger. Remite a *gewähren* (conceder, otorgar, donar) y *währen* (durar, continuar, permanecer), y lo vincula también con el origen o inicio de algo. Nos dice: "sólo lo otorgado dura. Lo inicial que dura desde lo temprano es *das Gewährende*". Se refiere, por tanto, a algo original o inicial, que dura o permanece, y que es otorgado o concedido. Se trata de un don original y originante, de la concesión de un inicio fundante que permanece en lo fundado. Lo original-duradero-otorgador remite al envío, destino, donación o don con el que el ser, de vez en vez, regala al hombre. Este don se da de vez en vez; es decir, se da como determinado destino histórico en determinada época. Es una especie de apertura espacio-temporal que acontece como destino histórico en la que se manifiesta lo ente al hombre; algo así como un trascendental histórico o epocal. Por medio de esas donación original y originante que se convierte en el destino de una época acontece el Ereignis. El termino Ereignis significa suceso, acontecimiento, evento; remite al verbo *ereignen*, acontecer, ocurrir, suceder. Pero Heidegger va a recurrir a su etimología para darle un sentido peculiar. El prefijo *er-* alude normalmente en alemán a hacer algo, provocar un efecto; y eignen significa apropiado, adecuado, apto. Así, el sentido que Heidegger le da a Ereignis, acontecimiento, es el de hacer apropiación. El Ereignis designa, por tanto, el acontecimiento de apropiación mutua entre el hombre y el ser, mediante el que aquél se presta como lugar de donación y éste se entrega, habilitando en ese proceso lo ente, haciendo ser lo ente. Se trata de una recíproca apropiación-expropiación entre el ser y el hombre, de una coimplicación o comunión entre ellos. En el *Ereignis* se pone de manifiesto la radical copertenencia (*zusammengehören*) entre el ser y el hombre: al mismo tiempo que el ser se apropia del hombre haciéndolo Dasein, es decir, el lugar propio del ser, quedando así ligado (vereignet) al ser, el ser se entrega (*zugeeignet*) al hombre. Se trata, por tanto, de una mutua necesidad mediante la cual ser y hombre están apropiados (*ge-eignet*). Lo que el *Ereignis* trata de expresar es que no hay ser más que para el hombre y recíprocamente que no hay hombre más que para el ser: la mutua co-pertenencia (*Zu-einander-gehören*) del hombre y del ser. Lo original-duradero-otorgador no es algo distinto del propio *Ereignis*. Efectivamente, el *Ereignis* es lo donador, original y originante del ser, lo que confiere y otorga ser, la fuente de la que emana el ser, lo que permite decir "hay o se da ser" (es gibt Sein); y se constituye en la donación misma de ser. Por tanto, el *Ereignis* no es resultado, no puede retrotraerse a otra cosa, es la donación de lo donador constituido como tal en el mismo acto de la donación. Del *Ereignis* no se puede decir más que: *Das Ereignis ereignet*, el acontecimiento apropiador apropia, ya que no es posible referirlo más que a sí mismo, siendo como es origen y fundación no es más que pura y simple manifestación de sí mismo y desde sí mismo. En concreto, en la época contemporánea, el esclarecimiento del *Ereignis* ha de darse a través de una reflexión sobre la esencia de la técnica. Esto significa que hay que ver en la esencia de técnica moderna una forma de *Ereignis*, un destino del ser.

Lo original-duradero-otorgador sería:

A) El trasfondo sobre el que se desarrolla la labor del pensador:

En sus últimos escritos Heidegger va a plantear la posibilidad de un pensar diferente que posibilite al ser humano acogerse a sí mismo como el lugar propio de donación del ser. Lo llamará pensar meditante, pensativo o reflexivo (besinnliches Denken). Se trataría de un pensar esencial que nos transporta más allá del pensamiento calculador propio de la técnica moderna para abrirnos al requerimiento del ser. El pensamiento meditador es un pensar que deja ser (Seinlassen), que deja a las cosas manifestarse como son en su ser, como son en su origen. Es un pensar que escucha al ser, dejando ser, pero, al mismo tiempo, calla y guarda silencio sobre lo oculto. No sólo acoge la llamada del ser, sino que corresponde también a su ausencia. Recibe la desocultación y cobija lo oculto como fuente inagotable del salir de lo oculto. Se trataría de un "dejar" como puro dar el pensar meditador es un pensar rememorativo hermenéutico que trata de que se haga oír el sentido original y fundante de las palabras. De ahí la pasión de Heidegger por la etimología como forma de remontarse hacia la esencia de los conceptos. Se trataría de dar con las huellas y signos inscritos en la lengua que nos sirviesen de vía hacia el esclarecimiento del *Ereignis*, es decir, del sentido original y originante de la coimplicación y copertenencia entre ser-hombre-ente-tiempo-lengua. Se trata de una hermenéutica circular en la medida en que el punto al que hay que llegar es del que partimos. Vendría a ser algo así como un momento de autoconciencia mediante el que nos ubicamos donde ya estábamos, asumimos lo que somos y nos apropiamos de nuestro destino. Ahora bien, no se trata de recorrer grados o niveles en busca de un origen absoluto, no es un *regressus* causal hacia un supuesto fundamento último. Tal cosa no existe. Quizá es esto lo que Heidegger quiere señalar cuando utiliza la palabra ser tachada, es decir, como signo que nos pone al corriente de la esencial ausencia de un ser pleno y total. Estamos ya siempre originados, fundados, destinados, interpretados. No se trata de una hermenéutica que persiga una adecuación al origen. Se trata más bien de un abrirse a la donación de un sentido más cercano al origen, pero sabiendo que todo está ya iniciado desde siempre. Se trataría de recorrer el lenguaje en disposición de escuchar sus profundidades. Pero nunca se llegaría a un supuesto fundamento último que explicitase de una vez para siempre un supuesto sentido definitivo. Lo oscuro y velado de lo cual es un envío lo desvelado es lo que posibilita que algo se muestre; es más, la apertura que lo posibilita es una apertura epocal, histórica, temporal. Precisamente, la verdadera escucha es aquella que coloca lo dicho en el lugar no dicho, que hace resonar su sentido más fundamental. Se trata de una hermenéutica que respeta la inagotabilidad del trasfondo del cual surge lo que encuentra ante sí, que sabe cuando hay que callar y mantener silencio. Es una hermenéutica del escuchar para poder decir, pero nunca un decir definitivo. Una hermenéutica de la desfundamentación de lo que se pretende como definitivo, pues ha renunciado a encontrarse cara a cara con el ser.

B) El horizonte en el que tiene lugar la creación del poeta:

La poesía ve Heidegger la manifestación más plena de la creación, de la institución de algo nuevo. Es el poeta quien hace del lenguaje la casa del ser convocando aquello que nombra, responde a la interpelación del ser, da nombre a lo sagrado. . Ahora bien, los dioses solamente pueden venir a la poesía cuando interpelan al poeta y el poeta se sitúa bajo su interpelación. La poesía que acoge a los dioses es siempre una respuesta a esa interpelación. La poesía, por tanto, constituye una auténtica instauración de ser: es un don, un origen o comienzo y una fundación. Es la gracia original y originante que constituye el subsuelo histórico de un pueblo, el advenimiento de la verdad a la historia. Mientras que el pensador busca el sentido en la tradición, escucha el origen, el poeta lo instaura. De hecho, los primeros pensadores occidentales, los presocráticos, fueron también poetas.

Pensar (denken): La época contemporánea está dominada por el pensamiento instrumental y calculador (rechnendes Denken) propio de la técnica moderna, cuya consecuencia es la ocultación del ser tras la consideración de la nautraleza como lo consumible y utilizable. En sus últimos escritos Heidegger va a plantear la posibilidad de un pensar diferente que posibilite al ser humano acogerse a sí mismo como el lugar propio de donación del ser. Lo llamará pensar meditador, pensativo o reflexivo (besinnliches Denken). Se trataría de un pensar esencial que nos transporta más allá del

pensamiento calculador propio de la técnica moderna para abrirnos al requerimiento del ser. El rasgo característico del pensar propio de la técnica es que se trata de un pensar objetivante, cosificador, que se centra exclusivamente en el dominio de lo dado, de lo presente. Es un pensar agresivo, violento, avasallador y coercitivo, que no deja a las cosas ser sino que se impone a ellas. Frente a él, el pensamiento meditador es un pensar que deja ser (Seinlassen), que deja a las cosas manifestarse como son en su ser, como son en su origen. Es un pensar que escucha al ser, dejando ser, pero, al mismo tiempo, calla y guarda silencio sobre lo oculto. No sólo acoge la llamada del ser, sino que corresponde también a su ausencia. Recibe la desocultación y cobija lo oculto como fuente inagotable del salir de lo oculto. Se trataría de un "dejar" como puro dar. La actitud propia del pensar meditador es la serenidad, impasividad o tranquilidad (Gelassenheit). Se trata de dejar ser a los entes, de apartar toda voluntad de dominio y poder sobre ellos para que se manifiesten como lo que son. Este modo de pensar instaura una relación apacible y desapegada con las cosas, de abandono de ellas, que, posibilitando que reposen en sí mismas, permite la vuelta hacia el recuerdo de su ser. Se trata de abandonar el ente para volver hacia el recuerdo el ser. Abandonar el ente no es sino renunciar a una presencia disponible, al alcance de la mano. El pensar meditador renuncia a buscar el "por qué" de algo, sus causas o motivos. Simplemente deja que manifieste su "porque". Las cosas son sin "por qué"; son lo que son "porque" son así, sin tener que manifestar "por qué" alguno. La rosa es sin "por qué", florece "porque" florece. Esta actitud de abandono de los entes que manifiesta el pensamiento meditador abre la posibilidad de una relación con las cosas más allá de la tradicional relación sujeto-objeto. El ente queda liberado de su representación objetiva por parte de un sujeto, tal como venia entendiendo la tradición metafísica occidental la relación cognoscitiva del ser humano con la realidad, situándose con ello en la apertura gracias a la cual es lo que es; es decir, el ente es dejado ser en su ser. De esta forma, el ser asigna su lugar al ente, le hace ser lo que es. Este pensar esencial es un pensar que vuelve una y otra vez sobre la tradición. Es un pensar rememorativo o evocativo (andenken) muy vinculado al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser, y el ser humano es su morador, y por eso es en el lenguaje donde, a través del pensar, el hombre puede asistir a la llamada del ser para ponerse a su escucha. El ser llega al lenguaje, llevando al hombre al lenguaje; es decir, emplaza al hombre en el lenguaje para que sea su portavoz. El hombre dispone del lenguaje pero, en cierto sentido, el lenguaje también dispone de nosotros. Las categorías gramaticales no son determinaciones arbitrarias de la lengua, sino que dependen de una determinada comprensión del ser. La lengua habla, dirá Heidegger. Por ello, el pensar meditador es un pensar rememorativo hermenéutico que trata de que se haga oír el sentido original y fundante de las palabras. De ahí la pasión de Heidegger por la etimología como forma de remontarse hacia la esencia de los conceptos. Se trataría de dar con las huellas y signos inscritos en la lengua que nos sirviesen de vía hacia el esclarecimiento del Ereignis, es decir, del sentido original y originante de la coimplicación y copertenencia entre ser-hombre-ente-tiempo-lengua. Se trata de una hermenéutica circular en la medida en que el punto al que hay que llegar es del que partimos. Vendría a ser algo así como un momento de autoconciencia mediante el que nos ubicamos donde ya estábamos, asumimos lo que somos y nos apropiamos de nuestro destino. Ahora bien, no se trata de recorrer grados o niveles en busca de un origen absoluto, no es un *regressus* causal hacia un supuesto fundamento último. Tal cosa no existe. Quizá es esto lo que Heidegger quiere señalar cuando utiliza la palabra ser tachada, es decir, como signo que nos pone al corriente de la esencial ausencia de un ser pleno y total. Estamos ya siempre originados, fundados, destinados, interpretados. No se trata de una hermenéutica que persiga una adecuación al origen. Se trata más bien de un abrirse a la donación de un sentido más cercano al origen, pero sabiendo que todo está ya iniciado desde siempre. Se trataría de recorrer el lenguaje en disposición de escuchar sus profundidades. Pero nunca se llegaría a un supuesto fundamento último que explicitase de una vez para siempre un supuesto sentido definitivo. Lo oscuro y velado de lo cual es un envío lo desvelado es lo que posibilita que algo se muestre; es más, la apertura que lo posibilita es una apertura epocal, histórica, temporal. Precisamente, la verdadera escucha es aquella que coloca lo dicho en el lugar no dicho que hace resonar su sentido más fundamental. Se trata de una hermenéutica que respeta la inagotabilidad del trasfondo del cual surge lo que encuentra ante sí, que sabe cuando hay que callar y mantener silencio. Es una hermenéutica del escuchar para poder decir, pero nunca un decir definitivo. Una hermenéutica de la desfundamentación de lo que se pretende como definitivo, pues ha renunciado a encontrarse cara a cara con el ser.

Poesía (Dichtung): La creación artística es entendida por Heidegger como la fundación, apertura y permanencia de un mundo. En la obra de arte se realiza la verdad. Nos manifiesta un mundo y al propio tiempo retrae y oscurece un trasfondo oculto como reserva de sentido. Es la verdad como iluminación y ocultación de lo ente, como apertura y retracción. Abre un claro para que algo se muestre y venga a la presencia, instaura un mundo en el que las cosas llegan a ser; pero, al mismo tiempo, cierra y clausura todo un trasfondo, al que Heidegger denomina tierra (por contraposición al mundo que es lo abierto), que remite a la retirada del ser. La tierra es la base indómita sobre la que se levanta el mundo. La tierra se hace mundo en la obra de arte. Así entendida, la obra de arte ni presenta ni representa nada, es su propia manifestación, su puesta en obra. No reproduce cosas, no refleja lo dado, no representa presencias, no objetiva, sino que deja a las cosas ser. Además, mantiene la proveniencia, el origen no presente y velado, de lo desocultado. En la poesía ve Heidegger la esencia de todas las artes, pues es la manifestación más plena de la creación, de la institución de algo nuevo. Es el poeta quien hace del lenguaje la casa del ser convocando aquello que nombra, responde a la interpelación del ser, da nombre a lo sagrado. Ahora bien, los dioses solamente pueden venir a la poesía cuando interpelan al poeta y el poeta se sitúa bajo su interpelación. La poesía que acoge a los dioses es siempre una respuesta a esa interpelación. La poesía constituye, por tanto, una auténtica instauración de ser: es un don, un origen o comienzo y una fundación. Es la gracia original y originante que constituye el subsuelo histórico de un pueblo, el advenimiento de la verdad a la historia. Mientras que el pensador busca el sentido en la tradición, escucha el origen, el poeta lo instaura. De hecho, los primeros pensadores occidentales, los presocráticos, fueron también poetas.

Poiesis (ποιησις): Anteriormente nos ha dicho Heidegger: ... un traer que trae lo presente al descubrir. Lo que es este traer lo dice Platón en una proposición del Simposion (205 b): η γαρ τοι εκ του μη οντος εις το ον ιοντι οτη ουν αιτια πασα εστι ποιησις.

"Toda acción de ocasionar aquello que, desde lo no presente, pasa y avanza hacia la presencia es ποιησιs, traer-ahí-delante."

Todo está en que pensemos el traer-ahí-delante en toda su amplitud y al mismo tiempo en el sentido de los griegos. Un traer-ahí-delante, ποιησις, no es sólo el fabricar artesanal, no es sólo el traer-a-parecer, el traer-a-imagen artístico-poético. También la φυσις, el emerger-desde-sí, es un traer-ahí-delante, es ποιησις. La φυσις es incluso ποιησις en el más alto sentido, porque lo fusei tiene en sí mismo (εν εαυτῳ) la eclosión del traer-ahí-delante, por ejemplo, la eclosión de las flores en la floración. En cambio, lo traído-ahí-delante de un modo artesanal y artístico, por ejemplo la copa de plata, no tiene la eclosión del traer-ahí-delante en él mismo sino en otro (εν αλλῳ), en el artesano y el artista...

Provocar (herausfordern): La provocación es la característica propia de la relación hombre-ser en el mundo técnico contemporáneo (la forma en la que acontece el Ereignis o acontecimiento de apropiación mutua entre el ser y el hombre). Consiste en que, por un lado, el hombre se posiciona ante los entes en actitud de provocación, reto, desafío o exigencia que le impone, solicita y encarga la entrega de energía, manipulabilidad, posibilidad de almacenamiento, rentabilidad, productividad, utilidad, operatividad, explotabilidad, disponibilidad...; y, por otro lado, lo ente se muestra al hombre en forma de fondo, stock o reserva de existencias almacenables, manipulables, utiles, consumibles, productivas, operativas, explotables, disponibles...

Representar (vorstellen): La representación (Vorstellung) consiste en traer las cosas delante, hacerlas presentes, objetivarlas. La representación objetivante sería una forma de proceder errónea, pues, al centrarse en lo dado objetivamente, lo presente delante, nunca captaría el ser, ya que éste es por definición lo no presente delante, lo no ente. La representación como forma de acceso a la realidad olvida que no puede haber representación de objeto alguno sin la previa apertura de un campo o ámbito que lo posibilite. Por eso es considerada por Heidegger como la forma de proceder propia del pensamiento que olvida el ser, que es precisamente lo que ha caracterizado la historia del pensamiento occidental. La historia de la metafísica, según Heidegger, es la historia del olvido del ser (Seinsvergessenheit). Nunca ha pensado el ser en su verdad. El destino de Occidente ha sido el

retiro del ser (Seinsverlassenheit). Olvido del ser no quiere decir sino olvido de la diferencia ontológica entre el ser y los entes. Se da en aquella situación en la que se piensa el ser desde los entes, desde lo presente y manifiesto, sin tener en cuenta que el ser es precisamente lo no ente, lo que posibilita que el ente se muestre sin ser ello mismo ente manifestado. Precisamente este es el error que comete el pensamiento representacional (vorstellendes Denken). La expresión culminante del pensamiento representacional sería el pensar instrumental y calculador (rechnendes Denken) propio de la técnica moderna, cuya consecuencia es la ocultación del ser tras la consideración de la naturaleza como existencias, fondos o stock, es decir como lo consumible y utilizable que puede ser encargado y almacenado. Es un pensar agresivo, violento, avasallador y coercitivo, que no deja a las cosas ser sino que se impone a ellas. La forma opuesta de conducirse sería el pensar meditador, pensativo o reflexivo (besinnliches Denken). Se trataría de un pensar esencial que nos transporta más allá del pensamiento calculador propio de la técnica moderna para abrirnos al requerimiento del ser. Es un pensar que deja ser (Seinlassen), que deja a las cosas manifestarse como son en su ser, como son en su origen. El pensar meditante escucha al ser, dejando ser, pero, al mismo tiempo, calla y guarda silencio sobre lo oculto. No sólo acoge la llamada del ser, sino que corresponde también a su ausencia. Recibe la desocultación y cobija lo oculto como fuente inagotable del salir de lo oculto. La actitud propia del pensar meditador es la serenidad, impasividad o tranquilidad (Gelassenheit). Se trata de dejar ser a los entes, de apartar toda voluntad de dominio y poder sobre ellos para que se manifiesten como lo que son. Este modo de pensar instaura una relación apacible y desapegada con las cosas, de abandono de ellas, que, posibilitando que reposen en sí mismas, permite la vuelta hacia el recuerdo de su ser. Se trata de abandonar el ente para volver hacia el recuerdo el ser. Abandonar el ente no es sino renunciar a una presencia disponible, al alcance de la mano. El pensar meditador renuncia a buscar el "por qué" de algo, sus causas o motivos. Simplemente deja que se manifieste su "porque". Las cosas son sin "por qué"; son lo que son "porque" son así, sin tener que manifestar "por qué" alguno. La rosa es sin "por qué", florece "porque" florece. Esta actitud de abandono de los entes que manifiesta el pensamiento meditador abre la posibilidad de una relación con las cosas más allá de la tradicional relación sujeto-objeto. El ente queda liberado de su representación objetiva por parte de un sujeto, tal como venia entendiendo la tradición metafísica occidental la relación cognoscitiva del ser humano con la realidad, situándose con ello en la apertura gracias a la cual es lo que es; es decir, el ente es dejado ser en su ser. De esta forma, el ser asigna su lugar al ente, le hace ser lo que es. Este pensar esencial es un pensar que vuelve una y otra vez sobre la tradición. Es un pensar hermenéutico, que recordando y rememorando los grandes conceptos del pensamiento occidental trata de que se haga oír su sentido original y fundante. Ahora bien, no se trata de recorrer grados o niveles en busca de un origen cada vez más originario, no es un *regressus* causal. Se trata más bien de un abrirse a la donación del ser liberando al ente presente para que repose en la presencia, en la apertura o "espacio" de aparición que le es propio. En este "dejar" lo ente se daría la entrada en la presencia; se trataría de un "dejar" como puro dar, como acontecimiento apropiador (Ereignis). Nunca, por tanto, llegaría a un supuesto fundamento último que explicitase de una vez para siempre un supuesto sentido definitivo. Tal cosa no existe. Lo oscuro y velado de lo cual es un envío lo desvelado es lo que posibilita que algo se muestre; es más, la apertura que lo posibilita es una apertura epocal, histórica, temporal. Precisamente, la verdadera escucha es aquella que coloca lo dicho en el lugar no dicho que hace resonar su sentido más fundamental. Se trata de una hermenéutica que respeta la inagotabilidad del trasfondo del cual surge lo que encuentra ante sí, que sabe cuando hay que callar y mantener silencio. Una hermenéutica, en fin, que ha tenido noticia del *Ereignis*. El lenguaje que en mayor medida articula este pensar es el poético. El poeta realmente creativo es capaz de dejarse decir y escuchar el decir originario y esencial. Es el poeta quien hace del lenguaje la casa del ser convocando aquello que nombra, responde a la interpelación del ser, da nombre a lo sagrado. Ahora bien, los dioses solamente pueden venir a la poesía cuando interpelan al poeta y el poeta se sitúa bajo su interpelación. La poesía que acoge a los dioses es siempre una respuesta a esa interpelación. En la poesía así entendida tendría lugar un don que fundaría un comienzo, la institución de un mundo, el alumbramiento de la verdad en sentido pleno. La poesía constituye, por tanto, una auténtica instauración de ser: es un don, un origen o comienzo y una fundación. Es la gracia original y originante que constituye el subsuelo histórico de un pueblo, el advenimiento de la verdad a la historia. Mientras que el pensador busca el sentido en la tradición, escucha el origen, el poeta lo instaura. De hecho, los primeros pensadores occidentales, los presocráticos, fueron también poetas.

Técnica (Technik): La reflexión sobre la técnica es uno de los aspectos más relevantes y centrales de la Filosofía de Heidegger. Empezó a ser aludida en las lecciones de los años treinta y fue ocupando un lugar cada vez más importante en su pensamiento, hasta llegar a convertirse en una de las claves de su filosofía. Heidegger percibirá en la técnica un fenómeno de profundo calado metafísico que aleja sus planteamientos de la concepción que habitualmente se suele tener de ella. Será concebida como un peculiar modo de desocultar el ser, de traer a la presencia los entes. En concreto, el desocultar en que consiste la técnica moderna considerada metafísicamente al modo heideggeriano es un desocultar provocador que se impone a la Naturaleza con el fin de que suministre energía susceptible de ser almacenada. Los entes se presentan como existencias, fondos o depósitos para ser consumidos. La diferencia ontológica queda con ello olvidada: sólo hay entes, es decir, existencias consumibles, utilizables, disponibles. La esencia de la técnica moderna es designada por Heidegger como im-posición (Ge-setell). *Gestell* significa en alemán armazón, chasis, soporte, estantería, pedestal, caballete... Pero Heidegger lo va a considerar como compuesto de Ge- y stell, y le va a dar un sentido propio y peculiar. El *Ge-* tiene el valor de conjunto, reunión, colectividad; y el verbo *stellen* significa en alemán poner, situar, colocar, meter, ajustar, disponer, imponer, emplazar, componer... Relacionados con el verbo *stellen* encontramos producir o fabricar (her-stellen), representar (vor-stellen), ordenar (be-stellen), perseguir (nach-stellen). *Gestell* vendría a significar la estructura inherente al conjunto de dispositivos, emplazamientos, ajustes, engranajes, imposiciones... en que consiste la técnica moderna. Es lo que Ernst Jünger entendía por movilización total (totale Mobilmachung): proceso por el cual el ente es sometido en su totalidad a la voluntad del hombre por medio de la técnica. La complejidad del término lo hace prácticamente intraducible, proponiéndose a tal fin infinidad de términos: dis-posición, artefacto, dis-positivo, dis-posición , estructura de emplazamiento, estructura de dispositivos, ins-talación, en-granaje, or-ganización, ins-pección, dis-ponibilidad... Nosotros hemos optado por im-posición. La técnica moderna es considerada como la consumación de la metafísica occidental. Lo que ha caracterizado la historia del pensamiento occidental ha sido el olvido del ser (Seinsvergessenheit). La historia de la metafísica es la historia del olvido del ser. Nunca ha pensado el ser en su verdad. El destino de Occidente ha sido el retiro del ser (Seinsverlassenheit). Olvido del ser no quiere decir sino olvido de la diferencia ontológica entre el ser y los entes. Se da en aquella situación en la que se piensa el ser desde los entes, desde lo presente y manifiesto, sin tener en cuenta que el ser es precisamente lo no ente, lo que posibilita que el ente se muestre sin ser ello mismo ente manifestado.

Verdad (Wahrheit): Heidegger entenderá la verdad como des-ocultamiento, des-cubrimiento o des-velación que conserva la referencia a un previo ocultamiento, como salir de lo oculto o surgimiento desde lo oculto (Unverborgenheit). Tal concepto de verdad expresaría, según Heidegger, el sentido genuino y original de la alηϑeia griega. La verdad así entendida designa el proceso de manifestación del ente, el llegar a ser del ente, su presentarse o hacerse presente. Se trata, por tanto, de una concepción ontológica de la verdad, que sitúa el problema de la verdad más allá de la tradicional adecuación del entendimiento a la realidad o corrección de la representación y el juicio. La representación como forma de acceso a la realidad olvida que no puede haber representación de objeto alguno sin la previa apertura de un campo o ámbito que lo posibilite. Por eso es considerada por Heidegger como la forma de proceder propia del pensamiento que olvida el ser, que es precisamente lo que ha caracterizado la historia del pensamiento occidental. La historia de la metafísica, según Heidegger, es la historia del olvido del ser (Seinsvergessenheit). Nunca ha pensado el ser en su verdad. El destino de Occidente ha sido el retiro del ser (Seinsverlassenheit). Olvido del ser no quiere decir sino olvido de la diferencia ontológica entre el ser y los entes. Se da en aquella situación en la que se piensa el ser desde los entes, desde lo presente y manifiesto, sin tener en cuenta que el ser es precisamente lo no ente, lo que posibilita que el ente se muestre sin ser ello mismo ente manifestado. Precisamente este es el error que comete el pensamiento representacional (vorstellendes Denken) y la concepción de la verdad como adecuación o correspondencia. La verdad en Heidegger es una donación o gracia con la que nos vemos regalados cuando somos capaces de abrirnos a las cosas. Sólo así es posible corresponderlas. La verdad como correspondencia o adecuación sólo es posible de forma derivada como consecuencia de una previa apertura a la donación de ser. Precisamente por eso Heidegger verá en la libertad (Freiheit) el fundamento de esa capacidad de abrirnos a las cosas. Ser libre quiere decir, en este contexto, tener la capacidad de aceptar lo que se manifiesta en el claro del ser, es decir, en la apertura o espacio en el que lo ente se nos presenta. Se trata, lejos de lo que podría pensarse, de una actitud de retroceso frente a las

cosas, de dejarlas ser, para que se nos muestren en su ser. La verdad y la libertad tal como son concebidas por Heidegger adquieren el carácter de destino del propio ser. Durante la segunda etapa de su pensamiento Heidegger analiza la relación hombre-ser desde el ser mismo. Considera ahora al ser humano implantado en el interior del destino del ser, y la cuestión del ser no es vista como algo de lo que el hombre dispone a su antojo. El ser humano aparecía durante la primera etapa de su obra como condición de posibilidad del ser, pero esto se revela ahora sólo parte de la verdad, pues el ser humano sólo es tal en función de su remisión a la manifestabilidad del ser. Que el ser se dé, que se manifieste, es un don (die Gabe) del ser, su gracia. El hombre no es dueño de la desvelación del ser, es sólo el ente en el que acontece. En la manifestación o entrega del ser al hombre es siempre el ser el que lleva la iniciativa. Este don con el que el ser regala al hombre es visto como un envío, disposición o lanzamiento por parte del ser que origina la apertura en la que lo ente se presenta y muestra al hombre en determinada época. Se trata, por tanto, de un destino o sino. La palabra *Geschick* es la que utiliza Heidegger. Remite a *Ge-* (conjunto, reunión, colectividad...) y *schicken* (enviar, expedir, mandar a buscar, llevar por un camino...) Ahora bien, que el hombre encuentre las aperturas en las que lo ente se manifiesta como algo dado, ya destinado, no ha de entenderse como que el hombre en relación con el ser es pura y simple pasividad. La entrega del ser al hombre supone que éste dispone a su vez del ser y que se lo apropia para sí. El hombre no se limita a situarse dentro de un destino del ser, sino que toma parte en él, se lo apropia. Precisamente en esto último radica la raíz de la errancia (Irre), que sería el espacio del error en el que ha de moverse el hombre. La errancia pertenece también al destino del ser como posibilidad de no estar en lo cierto. El ser humano está expuesto a la manifestación del ser, pero, por eso mismo, también al error. El desocultamiento supone en sí mismo el peligro en que se encuentra el ser humano: al dejar ser al ente, podemos no dejarlo ser tal como es, convirtiendo el desocultamiento en encubrimiento. En concreto, ese no dejar a las cosas se lo que son en que consiste el error viene dado por la insistencia en lo manifestado y presente. Al incidir en lo inmediatamente dado olvidamos el transfondo oscuro y velado del que brota, olvidamos el misterio, el ámbito de lo que hace ser, y llegamos a pensar que lo ente depende en su ser de nosotros mismos deformando con ello la realidad. Por otro lado, hay que rechazar la posibilidad de algo así como una especie de verdad absoluta, total o definitiva. La entrega del ser al hombre se produce siempre en un horizonte de radical ininteligibilidad, pues el ser se desvela al hombre retrayéndose en los entes, es decir, al mostrarse haciendo que los entes sean lo que son queda oculto tras ellos. Desvelándose se vela, mostrándose se oculta, acercándose se aleja, fundando abre brecha. La apertura, la claridad en la que los entes aparecen y se nos muestran, no se deja apresar; no es nada aprensible, sino el puro acontecer. Además, esta particular entrega se produce de vez en vez, es epocal o histórica. El término irá consolidando en la obra de Heidegger como la expresión más adecuada de esta peculiar relación hombre-ser, llegando a designar, en cierta medida, al ser mismo, será el de *Ereignis*. El termino *Ereignis* significa suceso, acontecimiento, evento; remite al verbo ereignen, acontecer, ocurrir, suceder. Pero Heidegger va a recurrir a su etimología para darle un sentido peculiar. El prefijo *er-* alude normalmente en alemán a hacer algo, provocar un efecto; y *eignen* significa apropiado, adecuado, apto. Así, el sentido que Heidegger le da a *Ereignis*, acontecimineto, es el de hacer apropiación. El *Ereignis* designa, por tanto, el acontecimiento de apropiación mutua entre el hombre y el ser, mediante el que aquél se presta como lugar de donación y éste se entrega, habilitando en ese proceso lo ente, haciendo ser lo ente. Se trata de una recíproca apropiación-expropiación entre el ser y el hombre, de una coimplicación o comunión entre ellos. En el *Ereignis* se pone de manifiesto la radical copertenencia (zusammengehören) entre el ser y el hombre: al mismo tiempo que el ser se apropia del hombre haciéndolo Dasein, es decir, el lugar propio del ser, quedando así ligado (vereignet) al ser, el ser se entrega (zugeeignet) al hombre. Se trata, por tanto, de una mutua necesidad mediante la cual ser y hombre están apropiados (ge-eignet). Lo que el *Ereignis* trata de expresar es que no hay ser más que para el hombre y recíprocamente que no hay hombre más que para el ser: la mutua co-pertenencia (Zu-einander-gehören) del hombre y del ser. Ahora bien, la copertenencia entre el ser y el hombre, el acontecimiento de apropiación mutua entre ambos, no es una síntesis en la que ambos polos de la relación hombre-ser queden fundidos y subsumidos. La diferencia entre el ser y el hombre no es nunca superada. Pese a que ambos se copertenecen, ambos se sobrepasan; la exterioridad entre ambos es tan radical como su mutua coimplicación. Es una especie de relación circular de ida y vuelta en la que cada uno de los polos es condición de posibilidad del otro sin que ninguno pierda su realidad. Por otro lado, el ser no se manifiesta en un ámbito que esté más allá de la experiencia de los entes. El ser es el acontecer del estar siendo de los entes. No es lo ente (es lo no-ente, la nada en relación con lo ente). El ser no es;

se da, lo hay; acontece (en el sentido de *Ereignis*) como ser del ente, es decir, como condición de aparición del ente, como lo que permite y hace posible que el ente se muestre como es. Por tanto, el ente es por el ser; pero no en sentido causal, como si el ser causara los entes, sino en sentido trascendental, como condición de posibilidad del mismo. Nunca está presente sin el ente (el ser no puede estar presente): es la presencia o estancia de lo presente como ente. Al considerar al ser como ser del ente, evita toda consideración del mismo como trascendente. De ahí que llegue a decir Heidegger que el *Ereignis* ni es, ni está presente; sino que constituye el origen mismo de lo que emerge todo ente, lo oculto de lo que brota todo lo presente. El *Ereignis*, además de coimplicar al ser, al ente y al hombre, coimplica también al tiempo y al lenguaje. Que coimplique al tiempo no quiere decir que sea un suceso puntual, sino el acaecer de un destino del ser. Dándose el ser, se da el tiempo. El *Ereignis* es el darse del ser al hombre que abre una época, el don de ser y tiempo. El ser se da de vez en vez, dice Heidegger; es decir, se da como determinado destino histórico en determinada época. Es una especie de apertura espacio-temporal que acontece como destino histórico en la que se manifiesta lo ente al hombre; algo así como un trascendental histórico o epocal. El *Ereignis* coimplica también al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser, y el ser humano es su morador. Es en el lenguaje donde, a través del pensar, el hombre puede asistir a la llamada del ser para ponerse a su escucha. El ser llega al lenguaje, llevando al hombre al lenguaje; es decir, emplaza al hombre en el lenguaje para que sea su portavoz. El hombre dispone del lenguaje pero, en cierto sentido, el lenguaje también dispone de nosotros. Las categorías gramaticales no son determinaciones arbitrarias de la lengua, sino que dependen de una determinada comprensión del ser. La lengua habla, dirá Heidegger. Somos su posibilidad, pero también su mensajero. La relación ser-hombre entendida como *Ereignis* se produce siempre en un horizonte de radical ininteligibilidad, pues el ser se desvela al hombre retrayéndose en los entes, es decir, al mostrarse haciendo que los entes sean lo que son queda oculto tras ellos. Desvelándose se vela, mostrándose se oculta, acercándose se aleja, fundando abre brecha. El ser se manifiesta como presencia ausente, como advenimiento huido, como misterio. La apertura, la claridad en la que los entes aparecen y se nos muestran, no se deja apresar; no es nada aprensible, sino el puro acontecer. Cosas como un fundamento último, un origen primero, un ser en sí, o una verdad total y última no tienen sentido en este contexto. Quizá es esto lo que Heidegger quiere señalar cuando utiliza el nombre del ser tachado, es decir, como signo que nos pone al corriente de la esencial ausencia de un ser pleno. Estamos ya siempre originados, fundados, destinados. No podemos saltar por encima de nuestra sombra. Pues bien, en la época contemporánea, el esclarecimiento del *Ereignis* ha de darse a través de una reflexión sobre la esencia de la técnica. Esto significa que hay que ver en la esencia de técnica moderna una forma de *Ereignis*, un destino del ser, una forma de acontecer la verdad. En concreto, el desocultar en que consiste la técnica moderna considerada metafísicamente al modo heideggeriano es un desocultar provocador que se impone a la Naturaleza con el fin de que suministre energía susceptible de ser almacenada. Los entes se presentan como existencias, fondos o depósitos para ser consumidos. La diferencia ontológica queda con ello olvidada: sólo hay entes, es decir, existencias consumibles, utilizables, disponibles. De esta forma, la técnica moderna es vista por Heidegger como la consumación de la metafísica occidental. Lo que ha caracterizado la historia del pensamiento occidental ha sido el olvido del ser (Seinsvergessenheit). La historia de la metafísica es la historia del olvido del ser. Nunca ha pensado el ser en su verdad. El destino de Occidente ha sido el retiro del ser (Seinsverlassenheit). Olvido del ser no quiere decir sino olvido de la diferencia ontológica entre el ser y los entes. Se da en aquella situación en la que se piensa el ser desde los entes, desde lo presente y manifiesto, sin tener en cuenta que el ser es precisamente lo no ente, lo que posibilita que el ente se muestre sin ser ello mismo ente manifestado.